

HERMENEVTIKA IN HUMANISTIKA I

DUHOVNA ZGODOVINA

Hans-Georg Gadamer:	Resnica in metoda. Začetek prabesedila	5
Paul Ricoeur:	Humanistika med znanostjo in umetnostjo	15
Hans-Ulrich Lessing:	Hermenevtika v Diltheyevi utemeljitvi duhoslovnih znanosti	25
Dimitri Ginev:	K hermenevtično-filozofski zgodovini duhoslovnih ved	41
Yvanka B. Raynova:	Prispevek Paula Ricoeurja k fenomenološki hermenevtiki evropske zgodovine in vrednot	59
Dean Komel:	Sodobnost: filozofsko vprašanje ali vprašanje filozofije	75

RAZUMEVANJE

Günter Figal:	Kant in filozofska hermenevtika	91
Richard Rorty:	Analitična filozofija in filozofija preobrazbe	103
Mario Ruggenini:	Komunikacija. Kaj se reče in kaj se ne pusti reči	121

DRUŽBA

Charles Taylor:	Dve teoriji modernosti	143
Ugo Vlaisavljević:	Komunistična politika, družboslovje in humanistika	151
Mario Kopic:	Vprašanje hermenevtike politike	173
Rok Svetlič:	Pravna hermenevtika Ronalda Dworkina in nezapisana »polovica« prava	189

UMETNOST

Jožef Muhovič:	O duhovnem in telesnem v umetnosti. Pet etud o psihosomatiki (postmodernega) umetniškega prakticanja	207
Leon Stefanija:	Izhodišča hermenevtike glasbe: štirje pogledi	229
Mateja Kurir:	Razumevanje arhitekture v hermenevtični filozofiji	265

BRANJE

Andrina Tonkli Komel:	Pomisliki o zgodovini filozofije (Ob Realejevi Zgodovini antične filozofije)	287
	Phenomenology on the Stage: The World Congress at Oxford (Carmen Cozma)	297
	Translating Heidegger's <i>Sein und Zeit</i>	307

IZVLEČKI/ABSTRACTS

HERMENEUTICS IN HUMANISTICS

PHAINOMENA XIV/53–54

SPIRIT AND HISTORY

- 5 Hans-Georg Gadamer: Truth and Method. The Coming About of the Original Text
- 15 Paul Ricoeur: Humanities between Science and Art
- 25 Hans-Ulrich Lessing: Hermeneutics in Dilthey's Formation of Human Sciences
- 41 Dimitri Ginev: To Hermeneutic-Philosophical History of the Human Sciences
- 59 Yvanka B. Raynova: Paul Ricoeur's Contribution to a Phenomenological Hermeneutics of the European History and Values
- 75 Dean Komel: Philosophical Question or the Question of Philosophy

UNDERSTANDING

- 91 Günter Figal: Kant and Philosophical Hermeneutics
- 103 Richard Rorty: Analytical Philosophy and Transformative Philosophy
- 121 Mario Ruggenini: Communication. What Is Said and What Defies Articulation

SOCIETY

- 143 Charles Taylor: Two Theories of Modernity
- 151 Ugo Vlaisavljević: Communist Politics, Social Sciences and Humanities
- 173 Marion Kojić: The Question of the Political Hermeneutics
- 189 Rok Svetlič: Legal Hermeneutics of Ronald Dworkin and the Unwritten »Half« of the Law

ARTS

- 207 Jožef Muhovič: Concerning the Spiritual and the Corporeal in Art. Five Etudes on the Psychosomatics of (Postmodern) Artistic Practice:
- 229 Leon Stefanija: Starting Points of Musical Hermeneutics: Four Views
- 285 Mateja Kurir: The Understanding of Architecture in Hermeneutic Philosophy

READING

- 287 Andrina Tonkli Komel: Second Thoughts about History of Philosophy (On the Margins of Reale's *A History of Ancient Philosophy*)
- 297 Phenomenology on the Stage: The World Congress at Oxford (Carmen Cozma)
- 304 Translating Heidegger's *Sein und Zeit*

ABSTRACTS

DUHOVNA ZGODOVINA

DUHOVNA ZGODOVINA

3

DUHOVNA ZGODOVINA

Pripravil Dean Komel

Hans-Georg Gadamer

RESNICA IN METODA. ZAČETEK PRABESEDILA

5

Ni le potreba po logični samorazjasnitvi tista, ki duhoslovne znanosti povezuje s filozofijo. Gre predvsem za to, da t. i. duhoslovne znanosti same predstavljajo problem za filozofijo: kar je bilo povedano in kar se da povedati o njihovi logični, spoznavnoteoretski utemeljitvi in o razlogih za njihovo znanstveno samostojnost v razmerju do naravoslovnih znanosti, daleč zaostaja za tem, kar duhoslovne znanosti so in kar pomenijo filozofiji. To pa je lahko nič – ali vse. Nič, če se na njih gleda le kot na nepopolno realizacijo ideje znanosti. S tem se bo namreč že hkrati tudi ideja »znanstvene filozofije« merila s popolnim izrazom ideje znanstvenosti, kakršnega imamo predloženega v matematičnih naravoslovnih znanostih, tj. razumela se bo zgolj kot organon teh znanosti. Kjer pa se priznava ideja duhoslovnih znanosti kot znanosti samostojne vrste, katere zvajanje na ideal naravoslovnega spoznanja je nemogoče, da, kjer je celo ideja nekega, kolikor je le možno, tesnega zblížanja z metodo in stopnjo gotovosti naravoslovnih znanosti spoznana kot nesmiselna, tam je vključena filozofija sama in v celoti svojega prizadevanja. Potem je omejevanje diskusije o posebnosti metode duhoslovnih znanosti na metodično zaman: ne gre za drugačno, samosvojo metodo, temveč za povsem drugačno idejo spoznanja in

* Objavljeno z dovoljenjem založbe J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) v Tübingenu, lastnika založniških pravic za *Resnico in metodo*.

resnice in filozofija, ki tej zahtevi pusti veljati, bo morala sebi postaviti povsem drugačne zahteve, kot pa so vsebovane v pojmu znanstvene resnice. Resnična utemeljitev duhoslovnih znanosti, za kakršno si je prizadeval Dilthey, je po notranji nujnosti utemeljitev filozofije, tj. misli temelj narave in zgodovine in možno resnico obeh. Četudi Diltheyev lastni filozofski razvoj o tem ne bi pričal, bi bilo jasno, da Heglov absolutni idealizem predstavlja okvir, v katerega se tak filozofski podvig najboljše umešča. Logika duhoslovnih znanosti je vedno že neka filozofija duha.

6

Toda priznavanju te povezave je napoti, kar duhoslovne znanosti povezuje z naravoslovnimi in v čemer se tako prve kot druge ravno ločijo od idealistične filozofije: biti hočejo prave izkustvene znanosti in ne metafizika, tudi ne neka filozofska konstrukcija svetovne zgodovine. To izhajanje t. i. duhoslovnih znanosti iz reakcije na spekulativni idealizem, ki si jo delijo z naravoslovnimi znanostmi, podaja ves samopremislek teh znanosti do današnjega dne. Kakor velika že je potreba duhoslovnega dela po naslonitvi¹ na spoznanja sodobnega filozofiranja, svojo znanstveno samozavest išče predvsem v svojih »zgodovinsko-kritičnih« metodah. Kar terja, je: z uporabo takšnih metod doseči dostopno ji objektivnost. Vprašanje, ki se zastavlja, je, ali je, po analogiji z naravoslovno-matematično metodo, tu sploh smiselno in upravičeno iskati samostojno-lastno metodo, enako na vseh področjih svoje uporabe. Saj je vendar možno tudi, da je »kartezijanska« ideja metode na področju duhoslovnih znanosti povsem neumestna – da tam prej ohranja svojo veljavo stari grški pojem metode. Za Aristotela je namreč ravno ideja enotne metode, tj., da raziskujejoče spoznavanje mero postavi, še preden v dotično stvar prodre, napačna abstrakcija: stvar je tista, ki postavi mero »metodi« prodora v sebe.² V kolikor pa sedaj pogledamo na duhoslovno-znanstveno raziskovanje zadnjih stotih let, bo, ne sicer samozavest tega raziskovanja, pač pa njegovo dejansko »postopanje« – tam, kjer vodi k vpogledu in spoznanju nove resnice – še vedno boljše označeval aristotelški pojem metode kot pa psevdokartezijanski zgodovinsko-kritične

¹ Protislovje, ki pa sicer ravno potrjuje, kar se izkazuje v sledečem: da se razumevanja [*Verständnis*] v filoloških in zgodovinskih znanostih nikdar ne da popolnoma ločiti od »izvedenosti« [*Sachverständnis*].

² Ali to lahko pustimo tako? Saj je klasični Aristotelov primer vendar *mathematikos on ali physikos on*, ki je vsakokrat v protislovju z aksiomatskimi predpostavkami. Sem spada tudi etika: *antheopinion agathon*. Bolj diferencirano moramo torej reči: »metoda« se zmeraj doene iz temeljnega ustroja nekega stvarnega področja in ne iz nekega normativnega pojma gotovosti [*Gewissheitsbegriff*]. Slednji [je] razlog Aristotelove kritike Platonove matematične etike.

metode. Odpira se sum, ali ima neka nad predmet dvignjena, odvezana »metoda« sploh kak vpogled v posebnost tega, s čimer se duhoslovne znanosti ukvarjajo. In tako smo ponovno prišli v bližino Heglu, kateremu je metoda »lastna metoda vsake stvari same« [*Wissenschaft der*]³ *Logik II* [izdal G. Lasson. Leipzig 1934,] 486). Ali naj bo torej izpeljana »logika« duhoslovnih znanosti na koncu kar dialektika?

Kajpada, če vzamemo v ozir logični samopremislek duhoslovnih znanosti, ki sledi njihovemu dejanskemu razvoju v 19. stoletju, se zdi ta posledica popolnoma abstruzna. Ta samopremislek v celoti sledi zgledu naravoslovja. To izda že zgodovina pojma duhoslovnih znanosti. Saj je sicer res, da je preživetje idealizma v splošni zavesti nagnilo prevajalca Millove *Induktivne logike* k temu, da je *moral sciences* prevedel kot duhoslovne znanosti. Toda namera Millove logike nikakor ni, da bi zgradila logiko, lastno *moral sciences*, temveč nasprotno, pokazati, da je le induktivna metoda, na kateri temelji vsa izkustvena znanost, tista, ki tudi na teh področjih edino velja. Tako je del tradicije, ki v Angliji vlada od Huma (*Introduction v Treatise*) naprej. Tudi v moralni znanosti gre za to, da pridobimo podobnosti, pravilnosti, zakonitosti, ki omogočajo napovedljivost posameznih pojavov in potekov. Ta cilj pa tudi na področju naravnih pojavov ni vedno dosegljiv na enak način, vendar le zato, ker se ne da pridobiti podatkov, na osnovi katerih bi se dalo ugotoviti podobnosti. Meteorologija metodično dela na povsem enak način kot fizika, le da so njeni podatki pomanjkljivi in so zaradi tega njene napovedi negotove. Tako naj bi bilo tudi na področju moralnih in družbenih pojavov. Pri tem se metoda indukcije vzdrži vseh metafizičnih predpostavk in je zato tudi od teh povsem neodvisna: ne raziskuje vzrokov in učinkov, temveč opazuje pravilnosti. Povsem združljivo s stanjem človeške svobode naj bi bilo, da vendarle tudi na področju družbenega življenja lahko pridemo do napovedi. Saj iz pravilnosti izvajati nasledke za posamezne pojave vendar ne vključuje nobenih domnev o vrsti, v svoji pravilnosti spoznane in napovedi omogočujoče, povezave. Nastop svobodnih odločitev in splošnost, pridobljena z indukcijo, spadata skupaj. Tu se konsekvntno razvija ideal naravoslovja družbe, ki mu je na marsikaterem področju, npr. v psihologiji množic, sledilo uspešno raziskovanje. Vendar se s tem, da tudi na na tem področju lahko pridemo do spoznanja o zakonitostih, dejanski problem, ki ga duhoslovne znanosti zastavljajo mišljenju, ravno prekrije. Izkušnja družbeno-zgodovinskega sveta se ne more določiti samo na

³ [Op. prev.]: v prevodu ohranjamo oglate oklepaje izdajatelja, zaviti oklepaji so prevajalčevi.

osnovi tega vzorca; da, njeno dejansko bistvo lahko ostane celo prezrto, če jo predelamo po induktivnem postopku naravoslovnih znanosti. Kajti, ne glede na to, kaj tu pomeni »znanost«, za zgodovinsko spoznanje ni odločilno ugotavljanje pravilnosti in njihova aplikacija na vsakokratni zgodovinski pojav. Dodali bi lahko, da je v vsakem zgodovinskem spoznanju pričujoča taka uporaba splošne izkušnje na konkretnih predmetih raziskovanja – zgodovinskega spoznanja tam, kjer je konkreten pojav spoznan kot primer splošnega pravila in tega potrdi, ni – in torej tudi ni v omogočanju napovedi. Njegov ideal je predvsem – in naj pri tem še tako uporablja »splošne izkušnje« – razumeti enkratni zgodovinski pojav. Noče razumeti, kako se ljudje, narodi, države razvijajo nasploh, temveč, kako ta človek, to ljudstvo, ta država je, kar je postala: kako je lahko prišlo do tega, da taka je.

8

Toda kakšno spoznanje je to? Kaj tu pomeni »znanost«? Kolikor že priznavamo, da gre tu za znanosti, ki se po svojem načinu in namenu v temelju razlikujejo od naravoslovnih, je razumljivo, če jih kljub temu označimo le privativno, kot »nenatančne znanosti«. Tudi ocena, pomembna enako kot pravična, ki jo je H. Helmholtz leta 1862 podal glede razmerja med duhoslovnimi in naravoslovnimi znanostmi, vztraja pri tej predpostavki. Najsi je še tako poudarila humani pomen duhoslovnih znanosti – njihovo logično označitev je vendar še scela obvladoval metodični ideal naravoslovnih znanosti. Helmholtz je razlikoval dve vrsti indukcije: logično in umetniško-instinktivno, tj., načina obeh dejansko ni razlikoval logično, temveč psihološko: nezavedno sklepanje duhoslovno-znanstvene indukcije zahteva psihološki čut za takt, zaradi česar potrebuje drugačne duhovne dejavnosti, npr. bogastvo spomina in priznavanje avtoritete – tam, kjer se zavestno sklepanje naravoslovca opira v celoti na rabo lastnega razuma. Priznati smemo, da se je veliki raziskovalec narave izognil skušnjavi, da bi metodični ideal svojega lastnega znanstvenega dela postavil kot merilo, vendar ni razpolagal z nobeno drugo logično možnostjo za označitev razumevanja duhoslovnih znanosti kot s pojmom indukcije, ki ga je poznal iz Millove logike.

Pri tem je bila naloga, dvigniti k logičnemu samozavedanju raziskovanje, kakršnega je opravljala »historična šola« in je bilo v resnici že v polnem razmahu, že dolgo nujna. Že leta 1843 je J. G. Droysen, izdajatelj in odkritelj *Zgodovine helenizma*, zapisal: »Najbrž ni znanstvenega področja, ki bi bilo tako daleč od tega, da bi bilo teoretsko upravičeno, obmejeno in razčlenjeno, kot je zgodovina.« In zahteval je nekoga, ki bi, kot Kant, »v kategoričnem imperativu

zgodovine izkazal živ izvir, iz katerega teče zgodovinsko življenje človeštva.« Da se Droysen sklicuje na Kanta, nas pouči, da se mu vedoslovje [*Wissenschaftslehre*] zgodovine ne kaže kot logični organon, temveč v polni filozofski razsežnosti utemeljitve duhoslovnih znanosti. Pričakuje, »da bo globlje dojeti pojem zgodovine težišče, v katerem bo sedaj divje nihanje duhoslovnih znanosti našlo stanovitnost in možnost nadaljnjega napredka.«⁴ Kako zelo tu deluje zgled naravoslovnih znanosti, na pouči množinska raba duhoslovnih znanosti [*Geisteswissenschaften*] – to je po mojem vedenju najzgodnejša oblika rabe. Toda ta zglednost ni v znanstveno teoretskem izenačenju, temveč je zgled za pridobitev samostojne enakopravnosti: Droysnova *Historika* je očrt takšnega nauka o znanosti.

Tako se je kasneje Dilthey lotil iste naloge, ko poskusi kritiki čistega uma postaviti ob bok postaviti kritiko zgodovinskega uma. Toda medtem ko Droysnova *Historika*, misleč temeljni pojem zgodovine kot rodovni pojem človeka, ostaja še povsem v – naj bo še tako kritičnem – nasledovanju Heglove filozofije duha, je ta romantično-idealistična dediščina pri Diltheyu že križana z vplivom, ki ga je začela izvajati znanstvena metoda in empirizem Millove logike okrog sredine stoletja.⁵ Dilthey se je sicer vedno vedno čutil nadmočnega angleškemu empirizmu, ker je živel v živem zrenju tega, kar je, v primerjavi z vsem naravoslovnim in naravnopravnim mišljenjem, odlikovalo zgodovinsko šolo. »*Le iz Nemčije lahko, namesto predsodkov polnega dogmatičnega empirizma, pride resnični empirični postopek. Mill je dogmatičen zaradi pomanjkanja zgodovinske izobrazbe*« (5, LXXIV); – to je notica, ki jo je Dilthey zapisal v svoj primerek Millove *Logike*, in v resnici je celotno desetletja trajajoče mukotrpno delo, ki ga je Dilthey posvetil utemeljitvi duhoslovnih znanosti in njihovi razmejitvi od naravoslovja, vztrajno zoperstavljanje metodičnemu idealu naravoslovja, kakršnega je postavilo znamenito Millovo zaključno poglavje tudi za duhoslovne znanosti (prim. 5, 56f.). Dilthey, kot je znano, zoperstavlja s konstruktivnimi hipotezami delujoči »razlagalni psihologiji«, ki je sebe razumela povsem naravoslovno, idejo duhoslovno znanstvene psihologije. Njena vsebina, zakonitosti življenja duše, ki jih je spoznala in opisala povsem brez do-

⁴ [Op. izd.] J. G. Droysen: *Grundriss der Historik*. Ponatis, ur. E. Rothacker, Halle an der Saale 1925, str. 96 in 97.

⁵ [Op. izd.] Na pripadajoči strani z opombami [*Annotationsseite*], brez oznake za mesto vstavitve [*Einarbeitungszeichen*]: prim. [*Gesammelte Schriften*. Band] 5, [ur. G. Misch. Leipzig in Berlin 1924,] 43 kritika Benthamovega hedonizma.

gmatike in hipotez, naj vsem duhoslovnim znanostim služi kot skupna podlaga. Kajti vsa njena dejstva so navsezadnje dejstva »notranje izkušnje«, ki je ne moremo »razložiti«, temveč le *razumeti*.

Vidimo, kako s tem, za metode duhoslovnih znanosti značilnim pojmom razumevanja, najdemo sovisje s konkretno resničnostjo zgodovinsko-filoloških znanosti in njihovim, v idealistični filozofiji temelječim zavedanju metode: nauk o razumevanju, hermenevtika,⁶ se je vendar ravno v tem pogledu, kot samosvestitev [*Selbstbesinnung*] teh znanosti, ločila od svoje teološke predzgodovine. In če je po Diltheyu skupna poteza duhoslovnih znanosti – v nasprotju z naravoslovno-znanstvenim oblikovanjem hipotez – prevajanje zgodovinsko-družbene resničnosti nazaj v duhovno živost, iz katere je izšla, dobi hermenevtika dejansko temeljni pomen. Vprašanje pa je, ali Dilthey svoje lastne intence ves čas ne slabi z iskanjem spoznavnoteoretske utemeljitve duhoslovnih znanosti in njihovih metod. Ne le, da se zaradi svojih nenehnih poskusov razmejčitve ozira po naravoslovnih znanostih – od njih s tem prevzame, kaj je znanost in kaj v njej pomenijo metode – četudi je prav metodična samostojnost duhoslovnih znanosti tista, ki jo tako upravičuje. Morda to postane najbolj očitno, ko ne izreka sebe, temveč opisuje splošni vpliv naravoslovnih znanosti na raziskovalce svojega časa, kot na primer v svoji posmrtnici [*Nachruf*] Wilhelmu Schererju. Kajti v njej ne poudari le, da je Schererjev postopek vodil duh naravoslovnih znanosti, ampak tudi razloži, zakaj je bil Scherer tako zelo pod vplivom angleškega empirizma: »*Bil je moderen človek, in svet naših prednikov ni bil več dom njegovega duha in njegovega srca, temveč njegov zgodovinski objekt.*«⁷ Iz tega lahko potegnemo splošen zaključek: k »metodi« torej spada razkroj vezi z življenjem, distanca, ki napravi za objekt. Priznamo lahko, da je tudi Schererja, kot tudi še prav posebej Diltheya, pri ravnanju s primerjalnimi metodami naravoslovnih znanosti, kljub vsemu vodil individualni takt, kakršen je vendar v njem še naprej živel iz vezi s klasično, romantično dediščino, kot čut za individualnost. Prav Dilthey sam ni le ravno tako zelo utemeljil samostojnosti duhovno-znanstvenih metod z ozirom na njihov

10

⁶ [Op. izd.] Na pripadajoč strani z opombami, brez oznake za mesto vstavitve : [W. Dilthey: *Gesammelte Schriften*. Band] 7, [ur. B. Groethuysen. Leipzig in Berlin 1927,] VII, kolikor bolj se Dilthey pre•ema z zrenjem tega, kar vršijo historične duhoslovne znanosti, toliko bolj spoznavnoteorijski interes za utemeljitev duhoslovnih znanosti v neki psihologiji blede ob bogastvu oblik razumevanja, ki jih vsebujejo: na mesto psihologije stopi hermenevtika.

⁷ [Op. izd.] W. Dilthey: *Gesammelte Schriften*. Band XI, ur. E. Weninger. Leipzig in Berlin 1936, 244.

objekt, kar je vendar aristotelsko in ne šele novoveško, ampak se je pri tem skliceval na staro Baconovo *natura parendo vincitur* – kar pa ustreza metodični misli novega veka.

Ni dvoma, da je nalogi, v roke jo je vzel sam, pripeljati historično šolo do njej primerne logičnega samozavedanja, to ustrezalo le delno. Saj je bil vendar on sam tisti, ki je – posebej v kasnejših fazah svojega vztrajnega reflektiranja – poskušal omejiti pojem objekta in metode na najmanj dveh mestih: duhoslovne znanosti je videl kot domislitev [*Zuendedenken*] samega življenja, tj. kot neko v samo življenje položeno smer osvestitve [*Bessinnung*].⁸ In nadalje je videl, da pripadanje priznavajočega subjekta k zgodovinski vzgibanosti [*Bewegtheit*], v kateri se nahaja celota njegovega objektnega sveta, predstavlja nerazkrojljiv moment zgodovinske zavesti. S tem stopi v središče osveščanja hermenevtika kot logična osvetlitev dejanskih spoznavnih postopkov duhoslovnih znanosti. Tudi te vsebujejo »metode«, toda za njih je »divinatorično«, kot bi dejal Schleiermacher, nepogrešljivo in izpeljana hermenevtika ni več metodologija v pravem pomenu besede, temveč osvetlitev gibanja razumevanja, ki je v življenje že položeno. In ne šele znanost s svojim ciljem splošne veljavnosti, temveč že v življenje samo položena osvestitev se dvigne nad slepe tendence in predsodke življenja. Razrešitev tega spora vidi Dilthey na delu v samorazjasnitvi življenja – dopolni se v idealu univerzalne zgodovinske razjasnitve, primerljive tistemu preudarnemu samorazumevanju, katerega more doseči, v avtobiografski oceni poteka svojega življenja, kdor je odmrli tendencam življenja, tj. prihodnosti.⁹ Dilthey skuša na ta način doseči tisto distanco preudarnosti, ki jo ustvari življenje samo, kot temelj objektivnosti, ki jo zahteva znanost, in uskladiti partikularnost življenja z absolutnostjo znanstvenega duha.¹⁰

⁸ Razumevanje torej ni nobena metoda, temveč način, kako se vede »v življenje. S tem pa refleksija razumevanja, tj. hermenevtika, ne nastane več kot večšina, temveč kot osvestitev pogojenosti in zahtev vsakega razumevanja, torej problema relativizma in njegove razrešitve v »učinkovalnem sovisju« [*Wirkungszusammenhang*] in njegovem osredinjenju.

⁹ Prim. Dilthey 7, 225: »Vse-razumevanje starosti, genij razumevanja.«

¹⁰ Možno nadaljevanje bi bilo pokazati tudi tu, da »objektivnost«, v kateri univerzalna zgodovina dopolni zgodovinsko zavest, implicira Heglovo idejo absolutnega vedenja, kjer je vsaka substancialnost (tradicija, nrvnost itd.), torej vsako zgodovinsko pogojujoče [*Bedingende*], razpuščena v absolutni samoprosodnosti [*Selbstdurchsichtigkeit*] sebevedenja [*Sichwissens*].

Yorck = Heidegger bi potem s svojo »ontološko kritiko« zadel oba, Diltheya in Hegla, Diltheya, kolikor Heglovega sklepa sicer ne napravi, toda to pomeni [dejanski] primanjkljaj radikalnosti. Yorckov protestantizem bi štel sem!

Vendar pa se zastavlja vprašanje, ali ta razpust problem zgodovinskega relativizma, kakor že lahko ustreza samozavedanju »historične šole«, v zadostni meri izmeri. M. Heidegger se je skliceval na Diltheyeve raziskave, ko se je v zvezi s svojo obnovo ontološkega vprašanja lotil osvetlitve smisla biti in zgodovinskosti tubiti. ([*Sein und Zeit*. Halle a. d. Saale 1927,] §76, 77) V njegovi predstavitvi idej grofa Yorcka, ki jih je ta razvil v svoji korespondenci s svojim prijateljem Diltheyem, pa je vendar čutiti, da z njim deli dvojno kritiko Diltheya, namreč najprej tisto o premajhni radikalnosti nasproti naravoslovnim metodam in hkrati s tem tudi nasproti »historični šoli«. To denimo pride do izraza pri vlogi *primerjalnega postopka*, ki vendar ne kaže le pri avtorjih, kot sta Gervinus in Scherer, ampak tudi na določenih področjih naravoslovja, kjer je doma, bolečo površinskost, temveč je tudi pri Diltheyu kar naprej vključen v postopek duhoslovnih znanosti. Po Heideggrovi filozofiji ni več težko opaziti, kako je v Diltheyevem mišljenju bit bivajočega v bistvu vedno mišljena kot nekaj predročnega, tako objektivnost naravoslovnega kot izoblikovanost [*Gestalthaftigkeit*] estetskega predmeta in tudi osredinjenost učinkovalnega sovisja [*Wirkungszusammenhang*], v katerem misli Dilthey zgodovinsko bit, v samem sebi. Ko grof Yorck misli bit kot »virtualnost« in v primerjavi z Diltheyem¹¹ ostreje poudari »*generično diferenco ontičnega in historičnega*«, je Heideggrovim intencam dejansko bliže. Bistvena zgodovinskost tubiti ima vendar svojo osnovo, kot pokaže *Bit in čas*, 386, v njeni prihodnosti. Je kakor na ničto točko te svoje prihodnosti reducirana tubit, ki preteklost naredi predmetno kot zgodovinsko sovisje – tubit, prikrajšana za svojo dejansko razsežnost. Le za ceno te prikrajšanosti Diltheyu uspe povezati življenjsko gibanje osvestitve in znanstveno popredmetenje, tako da je objektivnost duhoslovnih znanosti potem le domislitev življenju lastne smeri.

12

Obratno se bo moralo to, kar se od Diltheya dalje imenuje zgodovinska zavest, ravno zato, ker ni le stvar znanosti, postaviti nazaj na temelj bistvene zgodovinskosti tubiti in sicer tako, da bo revidiralo svoje lastno samorazumevanje. S tem razpade, kar je Dilthey držal skupaj. »Zgodovinska zavest« kot vedenje o lastni pogojenosti se ne da več zvesti na ideal dopolnjene zgodovinske razjasnitve, ki celoto svoje zgodovine »ima«. Zgodovinsko in duhoslovno-znanstveno spoznanje tudi samo izgubi nedolžnost, s katero si je gotovo svoje objektivnosti. Kako vendarle ostane spoznanje, postane problem in tudi ta

¹¹ [Op. izd.] *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg 1877–1897*, ur. S.v.d. Schulenburg. Halle (Saale) 1923, 191.

problem ni le problem znanosti in nauka o znanosti. Diltheyeva mirna odpoved, »biti zavestno nekaj pogojenega«,¹² razodene notranjo napetost demonske silnosti: zavest o pogojenosti, ki pogojenosti ne more razpustiti – in kako bi zavest o končnosti končnost mogla razpustiti? – mora le-to pustiti veljati in postane s tem sama pogojena. Vidna postane Nietzschejeva senca. Kar je v filozofskem mišljenju kantovskega idealizma kot nemočni argument relativistične refleksije akademske samozadovoljnosti bilo okrivljeno za vse [*den Prügelknaben hergab*], je že dolgo vpeljeno kot resnica. Ne le da so znanosti uporabile tipološki način razmišljanja tega modernega relativizma – v zgodovinski, psihološki, biološki ali katerikoli si že obliki. Resnične življenjske razmere modernega človeštva ta relativizem globoko določa. Od znanosti samih in še zlasti od filozofije se zahteva, da so sredstva, instrumentalizacije samo sebe uveljavljajoče se moči, pri tem ko utemeljujejo med seboj sprte svetovne nazore, ki so tudi sami izoblikovani v sredstva gospodovanja.

Sklepna beseda izdajateljev (Jean Grondin , Hans-Ulrich Lessing)

Rokopis prabesedila *Resnice in metode* se nahaja v Univerzitetni knjižnici Heidelberg in nosi signaturo Heid. Hs 3913. Ob razstavi, prirejeni ob njegovem 80. rojstnem dnevu, od 19. 2. do 15. 4. 1980, ga je Hans Georg Gadamer Univerzitetni knjižnici Heidelberg prepustil kot darilo. Sveženj [*Konvolut*] ima krovni list iz trdega, modro obarvanega papirja (kartona), na katerem je napis z rdečim pisalom: Hans-Georg Gadamer. Rokopis sam nima nobenega naslova. Sestavljen je iz 45 zaporedno oštevilčenih, enkrat prepognjenih pol formata DIN A3. Besedilo je na prvi in tretji strani, strani 2 in 4 pa praviloma vsebujeta opombe in dodatke k besedilu, ki so kot take največkrat označene s številkami opomb ali oznakami za vstavitev. Poleg pol, ki vsebujejo glavni del rok., je nekaj posameznih strani: »priloga k p. 14« [*Beilage zu p. 14*] in prost list formata DIN A4, ki ga ni moč nedvoumno umestiti; poleg tega se pola 36 sestoji – odstopajoče od pravila – iz štirih posameznih strani.

Rokopis je – očitno v eni potezi – napisan z modrim črnilom. Kasneje je bilo besedilu dodano nekaj popravkov in dopolnil – večinoma s svinčnikom. Tudi večina opomb in dopolnil na zato predvidenih straneh je napisana s svinčnikom.

¹² [Op. izd.] W. Dilthey: *Gesammelte Schriften*. Band V, 364.

Za sedaj se nama je zdelo primerno, natisniti le pole 1–3. Celovita objava bi presegla okvir Diltheyevega letopisa [*Dilthey-Jahrbuch*]. Ker se, nadalje, preostali del rokopisa, čeprav v skrčeni obliki, mnogokrat pokriva z zadevnimi razdelki dela iz leta 1960, sva se hotela izogniti neke vrste vzporedni objavi *Resnice in metode*.¹³ Začetek rokopisa pa ponuja nek morda nov vpogled v problematiko zastavitve samega dela, vsaj kakor se je oblikovalo blizu leta 1956. Da je ta specifična zastavitev hermenevitičnega problema duhoslovnih znanosti posebej zanimiva za za bralce Diltheyevega letopisa, je jasno iz rokopisa. Celovita objava, morda v okviru pripravljajoče se izdaje *Zbranih del*, bodi prepuščena naklonjenosti prihodnosti.

(Uredništvu Diltheyevega letopisa se zahvaljujemo, da nam je posredovalo besedilo za objavo v reviji Phainomena).

Prevedel Robert Simonič

¹³ Glede datiranja in nadaljnje razčlenitve prabesedila prim. članek »*Zur Komposition von Wahrheit und Methode*« v tem zvezku, zgoraj, 57–74.

Paul Ricoeur

HUMANISTIKA MED ZNANOSTJO IN UMETNOSTJO¹

15

V svojem predavanju imam »humanistiko« za skupek disciplin, katerega jedro tvorijo duhoslovne znanosti – Geisteswissenschaften. Zgodovino oziroma zgodovinopisje pa imam za paradigmatični primer humanistične znanosti, ki se razprostira med dvema poloma znanosti in umetnosti. Na enem koncu imamo postopke, povezane z ravnanjem z arhivi, na drugem pa vrsto besednih izrazov, zaradi katerih je zgodovina del literature. Vmes je dihotomija med razlago in razumevanjem, namreč obseg sredstev, s katerimi zgodovinarji skušajo odgovoriti na vprašanja kot: »Zakaj se je zgodil ta dogodek, zakaj so ti ljudje naredili to in to?« Ta razlagalna sredstva s stavkom *zato* – lingvistično značilnostjo vseh odgovorov na vprašanje *zakaj?* – ravna na različne načine; vemo pa, kako raznolika je lahko raba stavka *zato*. Spoj razlage in razumevanja med poloma dokumentaristike in literature je dober primer zmesi znanosti in umetnosti v celotnem zgodovinskem procesu.

Preden analitično nadaljujemo z zaporedno obravnavo treh različnih faz – dokumentaristične, razlagalno/razumevalne in literarne – mi dovolite, da na kratko spregovorim še o dinamični enotnosti, ki povezuje te tri faze. Najprej:

¹ Zapis govora Paula Ricoeurja na otvoritveni slovesnosti konference »Humanities at the Turn of the Millenium«, univerza Århus, Danska, 4. julij, 1999.

celoten proces se odvija na ravni pisanja. Na enem koncu imamo pisne zgodovinske dokumente, na drugem pa knjige, ki so prav tako zapisane. Zato lahko celoten proces imenujemo zgodovinopisje; pisanje zgodovine. Pripisati kategorijo pisanja samo literarni fazi bi bila napaka. Zgodovinopisni proces se od začetka do konca giblje v mediju pisanja. To je glavna razlika med zgodovino in spominom. Spomin razvija svoje faze znotraj oralnega diskurza, četudi je deklarativni spomin skozi pripovedovanje že pripravljen za zapis. Toda ravno ta zadnja faza spomina je hkrati že prva faza zgodovine; tukaj so spomini že prevzeli obliko dokumentarnega gradiva v arhivu. Iz tega razloga bi na ta prehod – oziroma preskok – iz oralnosti v pismenost, bilo primerno aplicirati negotovost, ki jo Platon vpelje v dialogu *Fajdros* in ki zadeva izum pisave, ali bolje: dar pisanja. Mar ni pisava spominu nevarna?² Je ta *farmakon*, ta lek, ki ga bog ponudi kralju, strup ali zdravilo?³ Vprašanje je še dodatno paradokсно zato, ker je pisal Platon sam.

16

S tem je to vprašanje zasejano v kal vseh človeških dejavnosti, ki so povezane s pisanjem. Spremljalo nas bo od začetka do konca našega spraševanja. Je pisanje za šibkosti spomina zdravilo ali strup? Kdo ve? Katere šibkosti? Katere šibkosti spomina kot predhodnika zapisanega? Velja izpostaviti dve, saj bosta spremljali naše popotovanje po zgodovinopisju. Prva zadeva fenomenološki status spominov. Spomin je neke vrste duševna slika, ki priskrbi naknadno prisotnost odsotni stvari, natančneje dogodkom, ki jih ni več in ki so v tem smislu odsotni, ki pa so za sodobnike, ko so se zgodili, bili prisotni. Prisotnost odsotnosti, odsotnost predhodne prisotnosti – to je glavni paradoks spomina kot reprezentacije preteklih dogodkov.

Grki so imeli prvo besedo za ta paradoksen fenomen, besedo *eikon*, ki jo lahko prevajamo s slika, podoba ali reprezentacija. Imeli pa so še eno besedo, *mimesis*, s katero so izrazili odnos med prisotno podobo in odsotno stvarjo, preteklim dogodkom. Ta paradoks – prisotnost odsotnosti, odsotnost predhodne prisotnosti – je aporija v osrčju fenomenologije spomina. In kot tak je iz spomina prenesen v zgodovino. V svoji prvi, dokumentaristični fazi, se zgodovina zanaša na *sledi*, ki so jih v spominu zapustili pretekli dogodki; in problematika *sledi* ponovi problematiko *eikon* kot *mimesis*. Tudi ta paradoks bo spremljal

² Platon, *Fajdros*.

³ [*tò fármakon* lahko v grščini (podobno kot ang. *drug*) pomeni tako zdravilo kot tudi strup – op. prev.]

naše celotno popotovanje, saj zgodovinsko pisanje šele v zadnji fazi zgodovinskega procesa, v literarni fazi, prevzame funkcijo reprezentiranja preteklosti. O zgodovinskem tekstu govorimo kot o resnični reprezentaciji dogodkov, katerih sledi so bile shranjene v naših arhivih in prevprašane z *zakaj* in *zato*. Poslednji preizkus je potrditev te osnovne zahteve katerekoli zgodovinske literature, v nasprotju s fikcijsko literaturo, namreč zahteve povedati resnico o preteklih dogodkih. Toda dediščina spomina je na ravni zgodovine še težja. Spomini niso zgolj podobe, ki se nenadno prikazujejo v našem duhu skupaj z zatirjevanjem resnice o preteklih dogodkih – so podobe, ki so cilj iskanja, ki mu pravimo spominjanje. Spominjanje je vrsta dejavnosti, celo večšine in včasih umetnosti, tiste slavne umetnosti spomina, o kateri je Frances Yates napisala svojo slavno knjigo *The Art of Memory*.⁴ To iskanje ima svoja pravila, ki jih je prvi raziskal Aristotel v svojih spisih *Memoria et Reminiscentia*,⁵ pri čemer je *remiscentia* latinska beseda za spominjanje. Spominjanje pa nima le svojih pravil, ampak tudi svoje težave in spodrsaljaje. Lahko se prepreči z odpori, kot nas uči Freud, lahko je manipulirano, kot nas uči sociologija védenja in še posebej ideologije, lahko pa je tudi urejeno, kot v okvirju ritualne komemoracije. Ta spominjanja imajo opraviti z izgubo objekta ljubezni (ali sovraštva); spominjanje je hkrati žalovanje. Tudi ta bremena mora zgodovina upoštevati: nevarnost nenehno prikazujočih se duhov, nagnjenje k ponavljanju namesto spominjanja, nevarnost ideologije, pa tudi breme ohranjanja sledi pred pešanjem spomina, ki mu pravimo pozaba, pozabljivost.

Takšni sta torej dve vrsti dediščine, preneseni s spomina na zgodovino; resnična reprezentacija odsotne preteklosti ter pristen spomin na zapuščene sledi, ki so jih podala pričanja o preteklih dogodkih in ki so shranjene v naših arhivih.

Če povzamem, je naloga zgodovine potemtakem podedovana od spomina, in sicer dvojna naloga iskanja resnične reprezentacije preteklih dogodkov ter konstrukcija nje kot spominske rekonstrukcije preteklosti. Preostane vprašanje: ali izpolnitev te naloge priskrbi zdravilo za šibkosti in bolezni *ikoničnega* statusa spomina ter za proces iskanja v dejavnem spominjanju?

⁴ Frances A. Yates, *The Art of Memory*. London, Routledge & Kegan Paul, 1966.

⁵ Aristotel, *Memoria et Reminiscentia*.

1. Dokumentaristična faza

Zgodovina prične s svojim delom kot znanstvena metoda. To začetno fazo zgodovinskega raziskovanja smo poimenovali *dokumentaristična*. Kaj je *dokument* in v kakšnem obsegu smo upravičeni govoriti o dokumentiranih dokazih?

Začnimo iz pojma *sledi*, ki smo ga prej predstavili v povezavi z grškima pojmom *eikon* in *mimesis*. Za *eikon* smo rekli, da je prisotna podoba odsotne stvari, preteklega dogodka, ki ni več prisoten, ki pa je bil prisoten, ki je *bil*. Sled je preostanek take prisotnosti. Ti preostanki so zelo različni in heterogeni, od lončnine, orodij, kovin in kamnov, do pisnih dokumentov. Zgodovinarje zaposlujejo predvsem pisni dokumenti, arheologi pa se ukvarjajo z drugimi vrstami zapuščine. Takšnimi, ki jih je Carlo Ginzburg imenoval *indici*, *namigi*, indikativna znamenja.

Zapisani dokumenti pa so večinoma pisna pričevanja, ki so jih zapustili sodobniki. Prav s temi pisnimi pričanji so povezani znanstveni postopki, ki se nanašajo na kritiko pričanj vse od časa Lorenza Valle, avtorja *Konstantinovega darovanja* iz petnajstega stoletja,⁶ kasneje pa z vse bolj kritičnim očesom na Mabillona, Richarda Simona, Bayla in tudi Spinozo z njegovim *Tractatus Theologico-Politicus*.⁷ Pomudimo se za trenutek pri pojmu pričanja in njegove kritike. Kaj je pričanje? V glavnem je to izjava priče, ki pove tri stvari: 1) *bil(a) sem tam*, 2) *verjemi mi ali pa ne* 3) *če mi ne verjameš, vprašaj še koga drugega*.

Bil(a) sem tam. To je trditev prenesenega spomina. Je beseda, ki jo izrečemo javno nekomu, ki pričanje sprejme in ga v nekaterih primerih – tistih, ki nas zanimajo – zapiše. Rečemo, da je pričanje *shranjeno*. Toda pred tem je priča z menoj in s tem istim stavkom zvezala še nek opis, pripoved in akt samodoločitve, na podlagi katerega jamči za svoje pričevanje, čemur pravimo *zapri-sega*. Diskurzivni akt pričanja povezuje objektivno poročilo in subjektivno udeležnost.

Prva komponenta je torej: *bil(a) sem tam*. Naslednja, druga usmerjena dimenzija pričanja, pa: nekdo drug je zaprosen, da verjame mojim lastnim besedam; ta relacija zaupanja je predpogoj vseh pogodb, paktov, dogovorov, itd.

⁶ Lorenzo Valla (1407–1457) *Konstantinovo darovanje*. Izvirnik: *De Falso Credita et Ementita Constantini Donatione* (napisano 1440).

⁷ Jean ali Johannes Mabillon. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*.

Na njej sloni celotna struktura jezikovne skupnosti, ki ji pripadam. Ker je priča pripravljena ponoviti ali potrditi njegovo ali njeno pričanje, lahko pričanje smatramo za osnovno institucijo. Toda pričanje doda k slabostim spomina še svoje pomanjkljivosti; za poklicne zgodovinarje je lahko vsako pričanje nezanesljivo, vse dokler se ne potrdi. S čim? Z nekim drugim pričanjem. Mislim na pričanja drugih ljudi. Nimamo namreč ničesar boljšega od soočenja različnih pričanj. Rezultat tega kritičnega postopka je to, kar smo poimenovali dokumentirani dokazi. Ima pa tudi svoje meje. Prvič, dokazi ostanejo nemi, vse dokler se ne izprašajo. Izpraševanje pa je tudi sólo odvisno od subjektivnih interesov in strokovnih preferenc določenih dogodkov, protagonistov, institucij ali družbenih oziroma političnih trendov, pa tudi nadaljnji dokumenti se lahko še zmerom najdejo; v smislu logičnega statusa dokaza tako temelji bolj na falsifikaciji kot na verifikaciji. Nenazadnje zadeva tudi propozicije, povezane s sorazmerno neodvisnimi dejstvi, kot so lastna imena, raztreseni datumi, kraji, besede za dejanja ali opisni stavki, ki zadevajo okoliščine, itd. Vseeno pa je trditev, da zanesljivih zgodovinskih izjav sploh ni, nasprotna izkušnjam in praksi zgodovinarjev, ki se sicer strinjajo glede omejenosti dejstev, ki jim pravimo zgodovinska. Sestavljajo znanstveno komponento resničnostnih trditev, postavljenih z zgodovinsko vednostjo. V tem smislu lahko zgodovina zase trdi, da je za kolektivni spomin prej zdravilo kot strup. Zanesljivost dokumentiranih dokazov zadostuje za ovržbo negacionistične drže, ki zanika potrpežljivo in neomajno zavezanost zgodovinarja k delu v arhivu.

2. Razlagalna faza

Dovolj o dokumentaristični fazi zgodovinopisja. Skozi vprašanje, ki je implicirano že v dokumentaristični fazi, prispeemo do razlagalne faze zgodovinopisja. Vprašanje običajno zadeva hipotezo glede spornosti zgodovinskih dejstev. Vsa vprašanja sicer ne zadevajo vzrokov in razlogov, toda ta vendarle predstavljajo srž zgodovinskega spraševanja. V tem smislu analitični filozofi zgodovine ravnajo pravilno, ko upoštevajo celotni spekter uporabe stavčnega člena *zato*, ki se razprostira od vzročnosti do razlogov za dejanja, motivacijo in čustvena dejstva. Na ta način ne smemo več zoperstavljati razlago in razumevanje ali umevanje.

Henrik von Wright ima prav glede svojega predloga mešanega modela za metodo zgodovinske razlage, ki povezuje to, čemur pravi vzročni segmenti, s teleološkimi segmenti. V resnici poklicnih zgodovinarjev te kanonične distink-

cije, ki niso prilagojene zgodovinski praksi, sploh ne zanimajo. Filozofi, vključno z logiško usmerjenimi, morajo svoje razlagalno/razumevalne kategorije izpeljati iz dejanskega načina ravnanja poklicnih zgodovinarjev. Za njih pa je najpomembnejše vprašanje povezave med ekonomskimi, družbenimi in kulturnimi dejavniki, časovna arhitektura dolgega ali kratkega trajanja, igra med makro- in mikro-razvojem – od zgoraj ne vidiš istih stvari, kot od spodaj, družbene napetosti je lažje zaznati na makro-nivoju; pogajalske strategije, kjer se ljudje bojujejo v negotovosti, pa je lažje razvozlati na mikro-nivoju. Na enak način odnos med strukturami, konjunkturami in dogodki omogoča epistemološki pogled s specifičnimi problemi, ki so povezani s plastno strukturo zgodovinskega časa, za katero nimamo že vnaprej izdelanih logičnih postopkov. Pogledati moramo v zgodovinarjevo delo, njegov način spraševanja in reševanja problemov. Zgodovina ima svoje lastne intelektualne postopke, ki se jih je naučila na terenu. Med številnimi problemi, ki so jih izpostavili sodobni zgodovinarji, se bom kot francoski član šole Analov po in s F. Braudelom osredotočil na nek specifičen problem, ki bolj neposredno zadeva naše pre-vpraševanje povezave med znanostjo in umetnostjo v zgodovinopisju. To je problem mentalitet in, širše, reprezentacije, kot dokaj nov »predmet« poklicnih zgodovinarjev. Reprezentacija konstituira mentalno komponento družbenega delovanja, simbolično mediacijo vsake družbene transakcije. Zgodovinarje mora povezava med reprezentacijami in delovanjem zanimati, saj je sama zgodovina vrsta reprezentacije načinov konstrukcije družbene vezi, vključno z identitetami, ki iz te vezi izhajajo.

S tem reprezentacije spadajo med najbolj prefinjene zgodovinske predmete, kot tudi v sam zgodovinski proces. Tukaj znanost in umetnost združita svoje moči. Reprezentacije so družbena dejstva in mentalni procesi, ki se jim od zunaj lahko približamo kot objektivnim pojavom, od znotraj pa kot subjektivnim sredstvom, s katerimi si delimo empatična čustva. Zaradi tega je zgodovina reprezentacij tako problematična, a hkrati tudi zanimiva za raziskovanje. Nestabilna pozicija zgodovinopisja med znanostjo in umetnostjo je dokaj popolno izražena v delih dobrih zgodovinarjev, denimo v pisanju Georgesa Dubya o »času katedral« ali o »menihih, vojščakah in ženskah.«⁸

Zaradi zgodovine reprezentacij zgodovina sama sebe obravnava kot del reprezentacijske komponente zgodovinske realnosti.

⁸ Georges Duby, *L'Europe des cathedrales 1140–1280* (Ženeva): Editions d'Art Albert Skira (1966).

S tem prihajamo od razlagalno/razumevalne faze zgodovinopisja do literarne faze.

3. Literarna faza

Tretji del mojega predavanja bo posvečen literarni fazi, ki zgodovino približa umetnosti.

Izpostavimo lahko dva glavna problema. Prvi zadeva načine, procedure, ki prispevajo k literarni strukturi zgodovinskega dela. Drugi zadeva konec, dovršenost teh postopkov. Drugi problem je tisti, s katerim vse težave, povezane s pojmom reprezentacije, privrejo na dan.

Glede načinov, strategij, postopkov in procedur je prva stvar, ki jo lahko povemo, ta, da se literarna reprezentacija ne dá zvesti na gol okras, pridodan diskurzu, katerega koherenca bi bila vzpostavljena že pred to fazo; verbalne strategije, ki jih bomo opisali, imajo lastno inteligibilnost, ki bo igrala svojstveno vlogo v celotnem procesu opisovanja, zvestega opisovanja preteklosti. Specifične možnosti reprezentacijske faze so številne in kompleksne. Najprej je tukaj pripovedna oblika zgodovinskega diskurza. V *Času in pripovedi*⁹ sem pripoved obravnaval kot osnovno strukturo zgodovinopisja in podprl tezo tako imenovane narativistične interpretacije zgodovinskega razumevanja. Danes sem bolj previden in predlagam, da diskusijo o vlogi pripovedi prihranimo za tretjo fazo zgodovinopisnega postopka. Zakaj? Zato, ker s tem, ko pisanje zgodovine smatrate za vrsto žanrskega pripovedovanja, tvegate, da boste na ravni razlage pripoved obravnavali kot alternativni način razumevanja. Toda po mojem moramo par »razlaga-razumevanje« ali »umevanje« obravnavati znotraj ločene teme v okviru relacije med vprašanjem *zakaj* in odgovorom *zato*. Pripovedovanje ni nadomestek razlage. Vseeno pa pripovedna oblika vsebuje vse možnosti inteligibilnosti, ki so povezane z dejanjem zapleta. Toda ni vse v zgodovinopisju že zaplet; spoj strukture, konjunktore in dogodka postavlja problem razlagalne in ne zgolj pripovedne vrste. Ko pa pride na dan konkretna interakcija protagonista družbenega delovanja, upravičeno govorite o zapletu. Ta dramatična – včasih tragična – dimenzija človeškega delovanja nam daje priložnost za pripovedno reprezentacijo preteklih dogodkov. V tem pogledu lahko tipologija situacije poraja konflikte in konfrontacije, a tudi razni

⁹ Paul Ricoeur, *Čas in pripoved*.

dogovori, obljube, pogodbe ter izmenjave nudijo material za pripovedovanje. Za *šolo Analov* je dogodkovna plast celotnega zgodovinskega procesa tista, ki je na voljo pripovednemu opisu, pripovedni pojasnitvi, pripovedovanju. Da bi sicer z nekaj zadržki podprli tezo narativistične šole, lahko rečemo, da mora struktura postati konjunktura, konjunktura pa dogodek, če sploh želimo pisati zgodovino. Potem se namreč nekaj zgodi – zgodijo se dogodki. Resnični ljudje počnejo resnične reči. Nekaj je za povedati.

Toda pripovedovanje ni edino sredstvo, ki pripada literarni fazi. Retorično stran pripovedi moramo izvzeti iz procesa pripovedovanja. Z retoričnimi sredstvi mislim dve različni stvari. Aristotelovi *Retoriki* dolgujemo koristno razlikovanje med različnimi rabami javnega diskurza: posvetom, razsodbo in demonstracijo. Odgovarjajo trem paradigmatičnim situacijam: javni skupščini, tribunalu in občinstvu, zbranemu zaradi iger, pogrebom, zmag, porazov; potem posamični diskurz privzame obliko *laudatio* ali *deploratio*, hvaljenja, obtoževanja ali žalovanja, v primeru pogrebne diskurza. Vprašanje je, če se zgodovinski diskurz lahko znebi hvaljenja, obtoževanja, obžalovanja in žalovanja. Klasičnim zgodovinarjem, Tukididu, ki je hvalil Perikleja, ali zgodovinarjem sedemnajstega stoletja, ki so hvalili kralja, je bilo dovoljeno tudi obtožiti tiranske osebnosti. Danes pa je nemogoče pisati zgodovino holokavsta, ne da bi privzeli stališče obtoževanja in obsojanja hudodelcev ter obžalovanja žrtev.

22

Ali hvaljenje izginja iz zgodovinskega diskurza? Hvaljenje veličine glede na raznolikost oblik veličine v demokratičnih družbah. Tukaj gre za samo strukturo diskurza, ki želi biti zanimiva in prepričljiva za bralce; obstaja dogovor med zgodovinarjem kot piscem in občinstvom kot bralstvom; v tem pogledu je retorika zbir vseh sredstev za prepričevanje bralca, da ima pisec prav. Toda retorike ne moremo zvesti na strategijo pregovarjanja; hkrati je tudi strategija prepričevanja; in tukaj vstopijo tako imenovane figure diskurza; figurativna dimenzija jezika, ki jo je Vico analiziral in celo zagovarjal: metafore, metonimije, sinekdohe, pa tudi ironija; ta figurativna sredstva se pomešajo s postopki pripovedovanja in strukturami argumentacije ter na ta način prispevajo k logiki verjetnosti, ki prevladuje v diskurzih humanistike. Ne smemo pozabiti, da verjetnost in prepričevanje sestavljata objektivno in subjektivno plat retorike. Pregovarjanje in prepričevanje konstituirata korelativno repliko prejemnikovega dela, bralca zgodovinske knjižice.

K prejšnjima pa moramo dodati še tretje sredstvo: pripovedno in retorično – to slednje je še najbolj problematično; zraven pregovarjanja in prepričevanja zadeva še strategijo prikaza; prikaz zgodovino približa fikciji. Prikaz situacij, potekov dejanj, značajev, dramatičnih dogodkov, s poudarkom na nesrečah, prelomih, skokih in diskontinuitetah, približa zgodovinarska dela epom, tragediji in za nas moderne – romanu. Dejstvo je, da so bila zgodovinarska dela 19. stoletja sočasna s produkcijo največjih romanov od Balzaca do Tolstoja in Dostojevskega. Nevarnost potemtakem leži v popolni fikcionalizaciji zgodovinarskega diskurza. To nevarnost smo lahko predvideli, saj je zgodovina kot dedinja spomina hkrati tudi dedinja glavnih aporij spomina, aporije *eikona*, podobe kot prisotnosti, prezentacije, reprezentacije odsotne stvari, ki je bila prisotna, ko se je dogodila. Vez med prisotnostjo in odsotnostjo je bila že uganka spominske slike. Kako se lahko reprezentira odsotna stvar v dejanski podobi, ki hoče biti *podoba od*. To aporijo spomina je še dodatno zaostriло dejstvo, da podobe preteklosti ne najdemo kar tako, temveč jo moramo iskati in, v nekem smislu, skovati, izdelati, sestaviti in postaviti; to je bil problem spominjanja – kot zvestega. Ti dve aporiji se vrtna na nivoju zgodovinopisja na sledeč način. Vprašanje je, ali zgodovina priskrbi zvestejšo podobo preteklosti kot spomin. Seveda je njena širina večja, podobe preteklosti pa niso zasebne, temveč javne podobe, ki so podprte z dokumentiranimi dokazi in s koherenco razlagalnih sredstev; zgodovina v tem smislu izgleda kot zdravilo za šibkosti in bolezni spomina. O zgodovini lahko govorimo kot o učenem, kritičnem spominu. Toda ta pozitivna ocena nam ne sme preprečiti, da bi ostali pozorni na specifične odklone v procesu zgodovinopisja. Paradoks je v tem, da pripovedne, retorične in predvsem fikcijske strategije, značilne za to fazo zgodovinopisja, skušajo zasenčiti intencionalnost zgodovinske vednosti, namreč zahtevo povedati resnico o preteklosti. Konkretno analize, posvečene povezavam med reprezentacijo in pripovedjo, reprezentacijo in retoriko ter reprezentacijo in fikcijo, skušajo pokazati, da ta sredstva ne le preusmerijo intencionalnost bolj proti preteklosti, temveč v njo tudi posegajo in jo preglašujejo s svojo lastno neomadeževanostjo, s svojim odporom do spoznavanja preteklosti. Pripovedi, denimo, niso transparentne strukture, ki bi, če se smemo tako izraziti, dovolile dogodkom spregovoriti; pripovedi skušajo pritegniti bralčevo pozornost k njihovi lastni igri; pripovedna struktura skuša absorbirati referencialni moment diskurza zavoljo same igre; zgodbe postanejo svoj lastni svet, s povečevanjem bogastva intertekstualnih povezav; rojen je pripovedni svet, ki skuša iz svoje sfere odstraniti sleherno referencialno zahtevo. To je paradoks.

Pripovedi ne le preusmerijo referencialno težnjo zgodovinske zavesti, temveč slavijo svojo lastno zgodbo.

Ta izključitev resnične preteklosti iz jezikovne domene je še bolj izrazita na ravni retoričnih sredstev, hvale in obtožbe, metafor in ironije; vsa ta jezikovna sredstva prispevajo k neprosojnosti literarne reprezentacije; odpor orodja do njegovega prvotnega cilja doseže vrhunec s fikijsko komponento zgodovine kot umetniškega dela. Celo v tej fazi se prvotna aporija spomina znova pojavi, tokrat na drugem koncu celotnega procesa. V kolikor pisanje zgodovine sodi med najspektakularnejše poteze domišljije, ostaja vprašanje osnovne razlike med fikcijo in resničnostjo odprto. Ta negotovost zadobi v zadnjih letih glede reprezentacije shoe, holokavsta, dramatični preokret. Problem ne zadeva zgolj meje reprezentacij, če uporabimo izraz Saula Friedlanderja v njegovi odlični knjigi *Probing the Limits of Representation*;¹⁰ to ni vprašanje šibkosti, temveč neuspeha in prevare. Tako imenovani revizionisti se še kar naprej igrajo s to aporijo; preživeli pripovedujejo zgodbe, vse zgodbe pa so umetni proizvodi; so fikijske pripovedi; nihče ni zmožen povedati, kaj se je resnično zgodilo; meja med fikcijo in resničnostjo je zgolj zahteva, ki ji ne moremo zadostiti.

24

Kaj lahko zoperstavimo revizionistom? Po mojem mnenju odgovora ne moremo najti na ravni literarne reprezentacije, kjer je razkorak med fikcijo in resničnostjo premoščen ravno s sredstvi reprezentiranja, bodisi pripovednimi ali retoričnimi, bodisi s fikijskimi; rešitev tiči v dveh predhodnih fazah zgodovinopisnega procesa, na ravni razlage in onkraj nje v dokumentiranih dokazih. Dokler ostajate na ravni gole reprezentacije, zaidete v paradoks ikone preteklosti, ki je bil hkrati že paradoks spominske podobe; nikdar niste gotovi, da ikona ni fantazma, da posnemanje ni domišljanje. Iz reprezentacije morate sestopiti na razlago in razumevanje in iz razumevanja na dokumentirane dokaze, onkraj teh pa na pričanja, ki so ohranjena v arhivih. Potem boste po možnosti zaslišali glas priče, ki je trdila – *bil(a) sem tam – verjemi mi, ali pa ne – in če mi ne verjameš, vprašaj še koga drugega*. Zanesljivost priči je naše poslednje zatočišče. Zaupanje, položeno v besedo nekoga drugega, ki pravi *bil(a) sem tam*, je naša edina pomoč. Nimamo ničesar boljšega od pričanja in njegove kritike.

Iz angleščine prevedel Tomaž Grušovnik

¹⁰ Saul Friedlander, *Probing the Limits of Representation: Nazism and the »final solution«*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1992.

Hans-Ulrich Lessing

HERMENEVTIKA V DILTHEYEVI UTEMELJITVI DUHOSLOVNIH ZNANOSTI¹

25

Enega od najpomembnejših tokov mlajše zgodovine znanosti, ki ga lahko opazimo v zadnjih desetletjih, predstavlja brez dvoma razvoj hermenevtike iz tehnično-filološke pomožne znanosti teologije, prava in filologije v pristno filozofsko smer, ki se prišteva k sedaj že maloštevilnim mednarodno prevladujočim strujam filozofije. Ta presenetljiva kariera hermenevtike je povezana predvsem z imenom Hansa-Georga Gadamerja, katerega glavno delo *Resnica in metoda* (1960) je odločilno prispevalo k uveljavitvi in preboju hermenevtičnega mišljenja.

Gadamerjev poskus utemeljitve »filozofske« hermenevtike se razume obenem kot preseganje klasične, primarno metodološko orientirane – sam jo je kritično označil kot »tradicionalno« – na paradigmo tekstovne interpretacije oprte romantične in zgodovinske hermenevtike, zlasti Schleiermacherjeve, Droysenove in Diltheyeve, v smeri izčrpne hermenevtične teorije. Gadamer pri tem razumevanja ne dojema več – kot tradicija, ki jo kritizira – primarno kot metodo duhovnih znanosti, marveč, v navezavi na Heideggerja, kot izvorni bitni značaj samega človeškega pre-bivanja [des menschlichen Daseins]. S tem se her-

¹ Iz Diltheyevih *Zbranih spisov* (Gesammelten Schriften) bomo citirali zvezek z rimskimi številkami, stran pa z arabskimi. Poudarki v tekstu so podani s kurzivo.

menevtika kot večšina razumevanja, se pravi mesto metodološke refleksije prakticirajočega postopka razlage smiselnih dokumentov v duhoslovnih znanostih kot interpretirajočih znanostih, spremeni v temeljno obravnavo in analizo bistvenih človeških zmožnosti.

Heideggrova radikalno-ontološka nova osmislitev, kot jo je opravil v svojem glavnem delu *Bit in čas* (1927), si zastavlja nalogo, da s pomočjo transcendentne analitike pre-bivanja razjasni temeljne strukture pre-bivanja [Daseinsstrukturen], pri čemer se mu je posrečilo razkriti projektivni značaj razumevanja. S tem ko je določil razumevanje kot eksistencial, je lahko problematiko razumevanja zvedel na bistveno značilnost človeka in tako rekoč ontološko oz. fundamentalno ontološko zasidral. S tem ko se je Gadamer s svojo filozofsko hermenevtiko navezal na Heideggrovo »hermenevtiko fakticitete«, se mu je odprla možnost, da odpravi zoženje problemskega horizonta razumevanja, ki ga je zaznal pri tradicionalni hermenevtiki, in transcendirja v smeri univerzalne hermenevtične teorije človeškega izkustva, ki se veže na model pogovora.

26

Med to aktualizacijo hermenevtike, ki je bila najprej vezana na nemško govorno področje, kasneje pa je postala aktualna tudi mednarodno in se ni omejila zgolj na filozofijo, temveč je imela vpliv tudi na socialne in duhoslovne znanosti, je rasel tudi nov interes za zgodovino hermenevtičnega mišljenja. Z Gadamerjevo navezavo razumevanja na temeljne človeške strukture, njegovo kritično obdelavo tradicionalne, metodološko naravnane hermenevtike in kritiko pojma znanosti in objektivitete pri historicizmu je samodejno spet prišel v središče pozornosti tudi Wilhelm Dilthey, filozof historične šole, ki je v svoji filozofski utemeljitvi duhoslovnih znanosti poudaril pomen razumevanja in hermenevtike.

V sklopu čedalje intenzivnejšega ukvarjanja z zgodovino hermenevtike v zadnjih letih se kaže Dilthey pogosto kot »klasik« tiste z Gadamerjem inkriminirane tradicionalne hermenevtike, s čimer je postavljen v pozicijo golega predhodnika filozofske hermenevtike oz. hermenevtične filozofije Heideggrova in Gadamerja. Toda ta pogled, ki izhaja v glavnem iz Gadamerjeve koncepcije in se lahko zdi na prvi pogled povsem sprejemljiv, je problematičen in pomeni po mojem mnenju odločno okrnjenje Diltheyevega filozofskega dosežka in njegovega prispevka hermenevtičnemu mišljenju.²

² Prim. tudi F. Rodi: Traditionelle und philosophische Hermeneutik. Bemerkungen zu einer problematischen Unterscheidung, v: isti: *Erkenntnis des Erkannten*. Zur Hermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts. Frankfurt a.M. 1990, str. 89–101.

Zdaj ni vsekakor nobene resnejše težave več za primerno ovrednotenje Diltheyevega prispevka. Začne se že s preprostim dejstvom, da pojma »hermenevtika« ni v Diltheyevem glavnemu objavljenemu delu *Uvod v duhoslovne znanosti*, njegov projekt spoznavnoteoretske-logičnometodološke utemeljitve duhoslovnih znanosti pa na prvi pogled ne igra nobene odločilne vloge. Poleg tega so eksplicitno hermenevtične refleksije, torej poskusi stringentnega zajetja fenomena razumevanja – v skladu z ogromnim obsegom dela – bolj marginalni. Poleg tega pa se tudi Dilthey sam ni nikoli razglasil za »hermenevtika« ali svoje utemeljitve označil za »hermenevtično«. Sam ni videl v tem pojmu nobene posebne privlačnosti; zanj je bil – povsem tradicionalno – povezan z večino razumevanja ali razlaganja pisnega izročila.³

Če hočemo razmisliti o Diltheyevem pomenu za razvoj hermenevtičnega mišljenja, ne smemo upoštevati le njegovega vpliva na hermenevtiko v tem ožjem smislu teorije duhoslovnoznanstvene metode razlaganja ali interpretacije; odločilnejši je Diltheyev prispevek k hermenevtiki v širšem, filozofskem smislu, ki tiči – tezo bomo eksplicirali v nadaljevanju – v odkritju življenjskofilozofske hermenevtične podlage duhoslovnih znanosti.

27

V nadaljevanju nam gre za to, da bi nekoliko podrobneje osvetlili to hermenevtično utemeljitev duhoslovnih znanosti. Pri tem si na eni strani prizadevamo za korekturo tistega razširjenega enostranskega dojemanja, po kateri naj bi bil Dilthey klasik – presežene – »tradicionalne« hermenevtike in s tem zgolj predhodnik »filozofske« hermenevtike, ki jo je inavguriral Heidegger. Po drugi strani bi bilo potrebno vlogo in funkcijo hermenevtičnih teoremov in kontekst njegovega utemeljitvenega projekta označiti ustrezneje, da bi tako dobili jasnejši vpogled v to izvajanje spoznavnoteoretskega, logičnega in metodološkega utemeljevanja znanosti družbeno-zgodovinske dejanskosti, katere javna podoba je še zmeraj pogosto določena skozi sterilno dihotomijo med razlaganjem in razumevanjem.

Pri tem postopam takole: najprej skiciram celotno koncepcijo, potem na kratko pojasnim namen te utemeljitve in s pomočjo Diltheyevih glavnih znanstveno-filozofskih spisov nekoliko izčrpnje obravnavam glavne poteze njegove her-

³ Prim. F. Rodi: Wilhelm Dilthey. Der Strukturzusammenhang des Lebens, v: M. Fleischer/J. Hennigfeld (ur.): *Philosophen des 18. Jahrhunderts*. Darmstadt 1998, str. 199 isl.; prim. tudi F. Rodi: *Erkenntnis des Erkannten*, n. n. m., str. 81.

menevitične filozofije duhoslovnih znanosti, ki je osredotočena na pojma »življenje« in »razumevanje«.

I.

Diltheyev sistematični glavni projekt je poskus filozofske utemeljitve duhoslovnih znanosti. Z naslonitvijo tudi na Kanta – čeprav z določeno zadržanostjo – ga je označil kot »kritiko zgodovinskega uma«. Izvajanje takšne kritike je Diltheya spremljalo skozi njegovo celotno znanstveno življenje, da ne rečemo: preganjalo, in skorajda stalno spravljal ob sapo. Vsa njegova sistematična dela se nanašajo neposredno ali v širšem smislu na ta obsežen, vsekakor nikoli zaključen kompleksni raziskovalni projekt.

28

Dilthey je hotel obsežno utemeljitev duhoslovnih znanosti realizirati s svojim glavnim delom *Uvod v duhoslovne znanosti*, katerega prvi – in edini – zvezek je izšel leta 1883.⁴ *Uvod* je bil rezultat skoraj dvajsetletnega dela; prvi osnutki za teorijo duhoslovnih znanosti segajo nazaj v polovico šestdesetih let. Konkretno pa se je ukvarjal z *Uvodom* od začetka osemdesetih let do sredine devetdesetih, ko je pod vplivom ostre kritike Hermanna Ebbinghaus, ki se je nanašala na njegov osnutek deskriptivne psihologije v *Idejah o opisni in razčlenjujoči psihologiji* (1894), strt in resigniran opustil svoje početje. Po večletni prekinutvi je proti koncu svojega življenja poskusil še enkrat svoje življenjsko delo, katerega fragmentarna podoba ga je – kot je večkrat poročal – preganjala celo v sanjah, z velikim poudarkom vendarle privedi do določenega zaključka. Po nekaj pripravljalnih *Študijah za utemeljitev duhoslovnih znanosti* je leta 1910, torej leto pred svojo smrtjo, predložil *Zgradbo zgodovinskega sveta v duhoslovnih znanostih* prvi del – načrtovana sta bila dva – obširne študije, ki obnavlja in nekoliko zaokroža opuščeni projekt *Uvoda*. Toda tako kot celotni projekt je ostal tudi ta načrt v fragmentarni obliki.

Z *Uvodom* si je Dilthey prizadeval, da bi duhoslovne znanosti spoznavnoteoretsko utemeljil v obliki, ki jo je etablirala zgodovinska šola. Njegov cilj je bil zagotoviti metodično avtonomijo te znanstvene skupine proti francoskemu pozitivizmu (A. Comte) in angleškemu empirizmu (J. S. Mill, H. T. Buckle). Zagotovilo naj bi jo spoznavnoteoretsko raziskovanje osnov duhoslovnostnan-

⁴ O tem izčrpnije H.-U. Lessing: *Wilhelm Diltheys »Einleitung in die Geisteswissenschaften«*. Darmstadt 2001.

stvenega spoznanja. Zaradi tega se je Dilthey vrnil k »celostnemu človeku v raznolikosti njegovih zmožnosti«, »hotečemu čutečemu predstavljajočemu bitju«, ki je nerazrešljivo prepleten z zgodovino in družbo, da bi s tem presegel intelektualizem in nezgodovinskost klasičnih racionalističnih, empirističnih in transcendentalnofilozofskih spoznavnih teorij, ki – kot je kritiziral – »razlagajo izkustvo in spoznanje iz dejanskega stanja, ki pripada golemu predstavljanju« (I, XVIII).

Po Diltheyevi konceptiji naj bi celotno delo zajemalo najprej dva, kasneje pa celo tri zvezke. Objavljeni prvi zvezek je sestavljen iz dveh knjig: prva, uvažajoča knjiga (»Pregled povezanosti posameznih znanosti duha, v katerem se pokaže nujnost utemeljujoče znanosti«) razvija sistem duhoslovnih znanosti. Ta sistem sega od psihologije kot bazične znanosti preko teoretičnih ali sistematičnih duhoslovnih znanosti do zgodovinske znanosti. S tem daje knjiga pregled metodičnih osnov duhoslovnih znanosti, vsebuje kritiko zgodovinske filozofije in pozitivistične sociologije ter končno začrta in utemelji načrt spoznavnoteoretske utemeljitve teh znanosti. Druga knjiga (»Metafizika kot podlaga duhoslovnih znanosti. Njena prevlada in propad«) ponuja – kakor pravi Dilthey – »fenomenologijo metafizike«, se pravi zajeten zgodovinski prikaz in kritiko metafizične utemeljitve duhoslovnih znanosti in zajema filozofsko in znanstveno zgodovino od predsokratikov do nastanka moderne naravoslovja.

29

Lastna pozitivna sistematična utemeljitev duhoslovnih znanosti naj bi obsegala drugi zvezek, za katerega je Dilthey načrtoval štiri knjige: tretja knjiga naj bi nadaljevala zgodovinsko-kritični prikaz druge knjige in »sledila zgodovinskemu poteku v stadij posameznih znanosti in spoznavne teorije ter prikazala in ocenila spoznavnoteoretska dela do sedanjosti« (I, XIX). Deloma je ta načrt realiziral s svojimi velikimi duhovnozgodovinskimi študijami o zgodnjem novem veku, ki jih je objavljajal predvsem v prvi polovici devetdesetih let v publikaciji *Archiv für Geschichte der Philosophie* in so zbrane v II. zvezku njegovih *Zbranih spisov*.

Četrta knjiga (»Utemeljitev spoznanja«) naj bi v treh razdelkih razvila osnove spoznavne teorije duhoslovnospoznavnega izkustva. Od tega je izdelal, a ne objavil, samo prvi razdelek. Pri tem gre za šele iz zapuščine v XIX. zvezku *Zbranih spisov* objavljeno obsežno, sedaj znano kot »breslavska izdelava«, spoznavnoantropološko raziskavo o »dejstvih zavesti« (XIX, str. 58–173). Predmet drugega razdelka, ki naj tematizira zaznavanje zunanjega sveta, je obrav-

naval v svoji »obravnavi realnosti«, znani študiji *Prispevki k rešitvi vprašanja o izvoru našega verovanja v realnost zunanjega sveta in njegova upravičenost* (1890) (V, str. 90-135). Od posebej pomembnega tretjega razdelka, »Notranje zaznavanje in izkustvo duševnega življenja«, pa nasprotno obstajajo le maloštevilne skice in fragmenti.

Peta knjiga (»Mišljenje, njegovi zakoni in oblike«) naj bi vsebovala logiko, šesta (»Spoznanje duhovne dejanskosti in povezava znanosti duha«) pa metodologijo duhoslovnih znanosti. Medtem ko naj bi od šeste knjige, v katero naj bi bila poleg drugih duhoslovnoznanstvenih metod umeščena tudi hermenevtika kot »veščina razlaganja pisnih spomenikov« (V, str. 320) – na sicer manj eksponiranem mestu – obstajali zgolj maloštevilni fragmenti, je napisal k peti knjigi – poleg nekaj manjših tekstov – veliki, v XIX. zvezku *Zbranih spisov* prvič objavljen osnutek spoznavnoteoretske logike (*Življenje in spoznavanje*, ca. 1892/93 [XIX, str. 333–388]), ki razvija temeljne poteze življenjskofilozofskega kategorialnega nauka.

30

Kako majhen pomen je sicer Dilthey pripisoval takšni, v okviru šeste knjige obravnavani tehnični hermenevtiki, lahko razberemo iz dejstva, da se je »srednji Dilthey«, tj. tisti Dilthey, ki je skozi leta energično delal na svojem *Uvodu* in obravnaval številne probleme tega projekta v deloma obsežnih študijah, s to temo komaj kaj ukvarjal. Zanj sta imeli nedvoumno prioriteto spoznavna filozofija in – čeprav v manjši meri – logika.

II.

V središče *Uvoda* je postavljen poskus spoznavnoteoretsko zagotovljene razmejitve od naravoslovnih in duhoslovnih znanosti z namenom, da se zagotovi metodična samostojnost znanosti družbeno-zgodovinske dejanskosti.

Oporno točko te razmejitve najde Dilthey v »doživljaju samozavedanja« (I, str. 8). Tukaj se človek sooči s »suverenostjo volje, odgovornostjo dejanj, zmožnostjo, da vse podvrže mislim in se vsemu zoperstavi v zavetju svobode svoje osebnosti«, se pravi »samostojno v njem delujočem duhovnem svetu«, nekim – kot pravi s Spinozo – »imperium in imperio«, ki ga sili, da »kraljestvo zgodovine« izključi iz narave (I, str. 6).

Z izrazom »duhoslovne znanosti« razume Dilthey »celoto znanosti, ki imajo za svoj predmet zgodovinsko-družbeno dejanskost« (I, str. 33) ali »znanosti o človeku, družbi in zgodovini« (I, str. 119). Jasno torej je, da s tem izrazom ne razume – kot je danes običajno – predvsem klasične zgodovinsko-hermenevtične, se pravi v ožjem smislu interpretirajoče znanosti, marveč tako imenovane moralično-politične znanosti, tj. tiste analitično-nomološke družbene znanosti, katerih središče se nahaja v okolju stare »praktične filozofije«.

V prvem spisu, ki naj pripravi samo spoznavnoteoretsko utemeljitev duhoslovnih znanosti kot samostojne znanstvene skupine, Dilthey razkrije hermenevtično strukturo temelja duhoslovnnoznanstvenega raziskovanja. Kot lahko pokaže, imajo duhoslovne znanosti neko »povsem drugo podlago in strukturo« (I, str. 109) kot znanosti narave. Ta rezultira iz posebnega razmerja, ki je na tem področju družbeno-zgodovinske dejanskosti vzpostavljeno med subjektom in objektom raziskovanja.

To posebno razmerje sloni, prvič, na eni strani na »dvojni vlogi« subjekta duhoslovnnoznanstvenega raziskovanja med vpletenostjo v družbeno-zgodovinski svet in na drugi na dvigu nad ta svet v procesu njegove znanstveno-raziskovalne objektivacije: »Individuum je po eni strani element v medsebojnih učinkih družbe, križišče različnih sistemov teh medsebojnih učinkov, reagirajoč v zavestni smeri volje in delovanju na učinke, obenem pa je inteligenca, ki vse to opazuje in raziskuje.« (I, str. 37)

In drugič, objekt duhoslovnih znanosti, kot piše Dilthey, »je sestavljen iz danih, nedostopnih enot, ki jih lahko razumemo od znotraj«. In ta odločilna predpostavka duhoslovnnoznanstvenega dela ima posledico, ki je odločilnega pomena tako za prakso duhoslovnih znanosti kot tudi njihovo teoretično utemeljitev: »Vemo, tukaj najprej razumemo, da bi lahko sčasoma spoznali.« Duhoslovnnoznanstveno prakso lahko s tem opišemo kot »analizo enega od nas v neposrednem vedenju in razumevanju vnaprej obsedeno celoto« (I, str. 109). Objekti duhoslovnih znanosti so torej drugačne vrste in drugače dostopni kot objekti naravoslovja: duhoslovnnoznanstveni objekti imajo namreč pomen, so smiselni in zato razumljivi od znotraj.

V naslednjem koraku skuša Dilthey razdelati specifične pogoje tega razumevanja, s katerim je možno duhoslovnnoznanstveno spoznavanje šele omogočeno.

Pri tem postulira kot osnovo tega razumevanja doživljanje subjekta. Subjekt lahko – po njegovi tezi – na podlagi introspekcije, torej povratka na lastna notranja stanja, podoživlja tuja individualna in družbena stanja: »Dejanska stanja v družbi so nam notranje razumljiva, v sebi jih lahko, zaradi zaznavanja lastnih stanj, do določene mere podoživljamo, in z ljubeznijo in sovraštvom, s strastnim veseljem, s celotno igro naših afektov motreče spremljamo predstavo zgodovinskega sveta.« (I, str. 36)

Družba je s tem za nas razumljena, je »naš svet«: »Igro medsebojnih učinkov v njej doživljamo zraven, v vsej zmožnosti našega celotnega bistva, ker se v sebi od znotraj, v najživahnejšem nemiru, zavedamo stanj in zmožnosti, iz katerih je zgrajen njen sistem.« (I, str. 36 isl.)

V nasprotju s tem ima naše razmerje do narave povsem drugo kvaliteto: »Narava je nema [...] Kajti takoj ko smo z njo v sistemu sovpivanja telesni elementi, ne spremlja igre tega vplivanja nikakršno notranje zavedanje. [...] Narava nam je tuja, kajti predstavlja nam le zunanost, nikakršne notranjosti.« (I, str. 36)

32

Postopek prenosa naše notranjosti na duhovna dejstva in individue, ki je podlaga razumevanja, opisuje Dilthey sedaj kot postopek, ki je po učinku enakovreden sklepanju po analogiji (prim. I, str. 9). Ta postopek je mogoče prikazati in upravičiti »logično kot sklepanje po analogiji od tega izvorno vsakemu neposredno danega notranjega življenja, s pomočjo predstav o z njim povezanih izrazih, na sorodne pojave zunanjega sveta« (I, str. 20 isl.).

Razumevanje je torej mišljeno kot transpozicija lastnega doživljajskega sveta v tujo okolico. Izkušstvo ti-ja, razumevanje drugega je s tem reducirano na golo »najdevanje jaza v ti-ju«, kot se glasi formulacija v poznem delu.

Kot nujni pogoj možnosti takšne transpozicije je predpostavljena določena identiteta ali istovrstnost med subjektom razumevanja in razumevanju izpostavljenimi drugimi individui oz. dogodki, postopki ali objekti. Možnost razumevanja »življenja družbe« temelji torej na podmeni, »da sem jaz sam, ki se čutim in poznam od znotraj, sestavni del tega družbenega telesa, in da so mi drugi sestavni deli razumljivi na enak način, torej ravno tako v svoji notranjosti« (I, str. 37). To so torej »isti postopki, ki so v njem [individu, H.-U. L.], s pomočjo notranjega zaznavanja, zavestni v svoji celotni vsebini, in ki so zunaj

njega izgradili to celoto [družbo]« (I, str. 36).⁵ Ta istovrstnost utemeljuje možnost razumevajočega dojemanja postopkov in odnosov v družbeni dejanskosti, se pravi konec koncev možnost znanosti te družbe, njenih kulturnih sistemov in zunanje organizacije.

S tem so vsekakor na dlani tudi omejitve tega modela razumevanja: poleg narave, ki jo omenja Dilthey sam, obstajajo še druge meje, ki so postavljene tej konceptiji razumevanja. Tako se po shemi prenosa iz subjektivnega notranjega življenja zlasti ne da razumeti niti radikalne tujosti in drugosti niti zgodovinskega sveta.⁶

Duhoslovne znanosti po Diltheyu bazirajo na neki »posebni vrsti izkustva« (I, str. 109), katerega izvor je v doživetju (prim. I, str. 8 isl.). V teh znanostih se torej ohranja, kot to formulira v *Zgradbi*, »povezava med življenjem in znanostjo, po kateri miselno upodablajoče [gedankenbildende] delo življenja ostaja podlaga znanstvenega ustvarjanja« (VII, str. 136). Toliko lahko Dilthey tudi reče, da »je izhodišče v življenju in permanentna povezava z njim prva značilnost v strukturi duhoslovnih znanosti« (VII, str. 137).

Duhoslovne znanosti kot izkustvene znanosti duhovne dejanskosti bazirajo potemtakem po eni strani na tako imenovanem »notranjem izkustvu« oz. »notranjem doživetju« (I, str. 9), torej na doživljanju, na drugi pa na razumevanju.

To – lahko bi rekli – »življenjskosvetno-elementarno« razumevanje ne izpolnjuje – in to je potrebno poudariti – v sistematičnem kontekstu *Uvoda* še nika kršne v strogem smislu metodološke funkcije, marveč rešuje tako imenovano nalogo ekspliciranja in konstituiranja predmeta za duhoslovne znanosti. Vzpostavlja namreč samoumevnost vedenja o ... , jamči spoznavanje-na [Sich-aus-kennen-mit], brez česar ne bi bila možna osnovna orientacija v družbi in zgodovini. To pomeni, da se predmeti duhoslovnih znanosti v součinkovanju notranjega izkustva (oz. doživetja) in razumevanja šele konstituirajo in »ustvarijo«. Šele na osnovi tako izvedene konstitucije objekta duhoslovnaznanstve-

⁵ Prim. tudi XVIII, str. 49; I, str. 43 isl.; VII, str. 141 in 278; VIII, str. 85.

⁶ Prim. H. R. Jauß: *Das Verstehen von Geschichte und seine Grenzen*, v: isti: *Probleme des Verstehens*. Ausgewählte Aufsätze. Stuttgart 1999, str. 196 isl. O tej problematiki prim. še H.-U. Lessing: *Das Verstehen und seine Grenzen in Diltheys Philosophie der Geisteswissenschaften*, v: G. Kühne-Bertram/G. Scholtz (ur.): *Grenzen des Verstehens*. Philosophische und humanwissenschaftliche Perspektiven. Göttingen 2002, str. 49-67.

nega raziskovanja se lahko potem etablirajo in izoblikujejo specifične duhoslovnostne metode, npr. umetniško razumevanje oz. razlaga ali interpretacija.

»Razumevanje« označuje torej specifično predteoretično razmerje med individuom in obdajajočo družbeno-zgodovinsko dejanskostjo, na kateri temelji samostojnost duhoslovnih znanosti in njihovih metod. Razumevanje je toliko temeljni modus družbeno-zgodovinsko situiranega človeka in – kolikor kaže pogoj možnosti duhoslovnostne konstitucije objekta – dobi status tako imenovane kvazi-transcendentalne kategorije.

Z izhodiščem pri subjektu, katerega vedenje za samega sebe je neposredno gotovo, neizpodbitno in sprva izključno znano,⁷ in pri teoremu istovrstnosti sta označena oba bistvena momenta, ki konstituirata pojem razumevanja, odločilnega za projekt *Uvoda*. Temeljni pogoj razumevanja kot neposrednega spoznavanja s temeljnimi družbeno-zgodovinskimi razmerji je notranje izkustvo in doživljanje subjekta. Brez doživljanja ni po Diltheyu nikakršnega razumevanja; doživljanje je s tem prvi nujni pogoj razumevanja.

34

Notranje izkustvo ali doživljanje in razumevanje sta po Diltheyu osnovna postopka, v katerih nam je predteoretično dan duhovni svet; utemeljujeta možnost izkustvene znanosti tega sveta. Tako potekajoče razumevajoče razpiranje družbe in zgodovine ter »biti-v-njiju« [Darinnen-Sein] duhoslovnostnega raziskovalca v nekem »zmeraj že« razumljenem svetu pogojuje po eni strani strukturo spoznavnoteoretskega utemeljevanja in po drugi metodološko zgradbo duhoslovnih znanosti.

Slabe strani takšne koncepcije razumevanja so navedene. Presenetljivo je, da se je »srednji« Dilthey – shema sklepanja po analogiji tvori še v *Idejah* teoretični okvir njegove koncepcije razumevanja – odpovedal temu, da bi svoj temeljni uvid v neodpravljlivo vpletenost subjekta v družbeno povezanost sovpiljanja in razdelano udeležbo subjekta pri skupnostih uigrane družbeno in zgodovinsko posredovane življenjske prakse plodno izkoristil za svoj model razumevanja. Medtem ko je subjekt doživljanja mišljen kvazi-avtonomno, je potrebno razumevanje reducirati na problematični model sklepanja po ana-

⁷ Prim. tudi XVIII, str. 103; I, str. 20, 204; VI, 318: »Podlaga vseh sestavnih delov, ki nastopajo v duhoslovnih znanostih, so in ostajajo doživetja. Kajti vsako razumetje izraza tujih doživetij se vrši le na osnovi lastnih [...].«

logiji, in predpostavljena skupnost postane kvazi-antropološka kategorija. Dilthey pade s svojim konceptom razumevanja – to je potrebno kritizirati – nazaj za substanco lastnih uvidov in postane žrtev latentnega preostanka kartezi-janizma.

III.

Ta, pogosto kritizirana kot psihologistična, monadična in subjektivistična, osnovna relacija doživljanje–razumevanje, je v poznem delu – z razširitvijo koncepcije s kategorijo izraza po eni strani in teoremom objektivnega duha po drugi strani – modificirana in korigirana.

Z *Zgradbo*, zadnjo veliko dodelavo za filozofijo duhoslovnih znanosti, se Dilthey neposredno naveže na problematiko *Uvoda*. Tudi v tej razpravi si postavi za nalogo določitev pojma (»bistva«) duhoslovnih znanosti, da bi s tem to znanstveno skupino – sedaj zlasti v metodološkem oziru – zanesljivo in eno- značno razmejil od naravoslovja.

Dilthey zdaj definira duhoslovne znanosti kot znanosti, ki so določene z odnosom do dejstva »človeškosti ali človeško-družbene-zgodovinske resničnosti« (VII, str. 81) in konstituirane skozi proces razumevanja. Njihov spoznavni objekt je v čutno dani zunanosti izražena »notranjost«, ki pa ne sme biti razumljena kot »psihična«, marveč kot »duhovna«, denimo duh epohe ali pesniškega dela. To duhovno je objektiviran izraz človeškega doživljanja, ki ga je mogoče zajeti v razumevanju.

Z »izrazom« Dilthey ne razume telesne ekspresije, denimo občutenja, marveč objektivno oz. objektivirano usedlino duhovnega življenja, denimo v dokumentih, kot so to literarni, zgodovinski ali filozofski teksti, pa tudi v monu- mentih.

Ta koncept je bil pripravljen že v *Idejah*,⁸ a dobi zdaj, zlasti v *Zgradbi*, temeljni pomen za njegovo pozno filozofijo duhoslovnih znanosti: ni relativiran le doslej

⁸ Prim. V, str. 199 isl.: »Zelo pomembno dopolnilo vseh teh metod, kolikor se ukvarjajo s postopki, je uporaba predmetnih proizvodov psihičnega življenja. V jeziku, mitu, literaturi in umetnosti, nasploh v vseh zgodovinskih dosežkih imamo pred sabo tako rekoč psihično življenje v predmetnem stanju: proizvode delujočih sil, ki so psihološke narave: stabilne oblike, ki so zgrajene iz psihičnih sestavnih delov in po njihovih zakonih.«

obvezen model sklapanja po analogiji, marveč je s poudarkom izrazne komponente omogočen tudi pogled na poprej zanemarjen aspekt »hermenevtičnega« razumevanja pomena [Bedeutungs-Verstehens]. V skladu z novim uvidom slonijo duhoslovne znanosti zato od zdaj naprej zlasti na »povezavi življenja, izraza in razumevanja« (VII, str. 86).⁹

Z Zgradbo se Dilthey loteva modifikacije svoje teorije razumevanja, ki sicer ne spreminja povsem osnov njegovega nauka, vendar pa vnaša usodno novo dimenzijo v njegovo hermenevtično utemeljitev.

Dilthey dojema sicer sprva razumevanje še naprej po znanem modelu prenosa. Kot piše, prodira [razumevanje] v tuja izražanja življenja skozi transpozicijo iz obilja lastnih doživljajev« (VII, str. 118).¹⁰ Ali pa na drugem mestu zapiše, da »so druge osebe razumljene s pomočjo lastnih doživljajev« (VII, str. 145). Vendar obče, ki omogoča oz. posreduje to transpozicijo, ni več razumljeno – in to je odločilna nova misel – (le) kot nezgodovinska, kvazi-antropološka konstanta, marveč se zgodovinsko konkretizira, tj. situira in s tem tako rekoč dojema tudi kot zgodovinsko-družbeno specifičen smiselni horizont, ki se posreduje vsem, ki participirajo pri posebnem družbeno-zgodovinskem življenju, in jim odtisne svojo sled. Ta smiselni horizont označuje Dilthey v *Zgradbi* kot »objektivni duh«.¹¹

Poleg »subjektivitete doživljaja« nastopa potemtakem »objektivacija življenja«, se pravi njegovo »povnanjenje v raznovrstnih strukturalnih povezavah« (VII, str. 146), in obe dimenziji tvorita pogoje razumevanja le skupaj.

Objektivacije ali »manifestacije« življenja nas nenehno obdajajo, prepleteni smo s to »veliko zunanjo dejanskostjo duha«. (VII, str. 146) In to ima neposredne posledice za teorijo razumevanja: »Vsako posamezno izražanje življenja reprezentira na področju tega objektivnega duha tisto obče. Vsaka beseda, vsak stavek, vsaka gesta ali vljudnostna formula, vsaka umetnina in vsako zgodovinsko dejanje so razumljivi zgolj zato, ker se skupno tistega, kar se v njih izraža, povezuje z razumevanjem; posameznik doživlja, misli in deluje vedno v neki sferi občega, in le tu razume. Vse razumljeno nosi na sebi tako

⁹ Prim. tudi VII, str. 87, 131 in 231.

¹⁰ Prim. tudi VII, str. 119.

¹¹ Za pojem »objektivni duh« prim. VII, str. 148-152 in 208-210.

rekoč znamenje seznanjenosti s takšnim obćim. Źivimo v tej atmosferi, vedno nas obdaja. Potopljeni smo vanjo. V tem zgodovinskem in razumljenem svetu smo povsod doma, razumemo smisel in pomen vsega, sami smo prepleteni s temi skupnimi znaćilnostmi« (VII, str. 146 isl.).

Objektivni duh, v katerega se odlaga preteklost ali tudi osvaja prenovljena sedanost oz. se vanj zgoščajo učinkujoće tradicije, postane s tem tudi pogoj možnosti razumevanja zgodovine: »Individuum je deležen in dojema kot nosilec in reprezentant v sebi prepletenih obćostih zgodovino, v kateri so le-te nastale. Razume zgodovino, ker je sam zgodovinsko bitje« (VII, str. 151).¹²

Ta sfera obćosti zdaj torej ni – kot je postulirano v *Uvodu* – primarno splošno-ćloveška. Nasprotno, prekriva elementarne temeljne oblike obnašanja, ki so lastne vsem ljudem, denimo rodovnozgodovinsko zasidrana predprogramiranja, ki jih raziskuje ćloveška etologija, torej je zgodovinsko konkretna in ni na suvereno razpolago subjektu, temveć ga izpolnjuje. Kot piše Dilthey, so to »stalne objektivacije duha v druŹbenih tvorbah, s katerimi se pokaŹe obćost ćloveškega bistva in nam je stalno nazorna in gotova« (VII, str. 86).

To pomeni tudi, da Dilthey zdaj pokaŹe, da doŹivljaj, »praelica zgodovinskega sveta«, ne more biti mišljen denimo monadićno, temveć ponazarja kondenzat druŹbeno-zgodovinske prepletenosti subjekta. DoŹivljaj, na katerega se pri svojem prizadevanju za razumevanje navezuje razumevajoći, je stanje, »v katerem se nahaja subjekt v kontekstu delovanja Źivljenja v svojem miljeju. Ta milje deluje na subjekt in prejme od njega ućinke. Sestavljen je iz fizićnega in duhovnega okolja. V vsakem delu zgodovinskega sveta obstaja isti kontekst psihićnega dogajanja v kontekstu delovanja z okolic«¹³. In to razmerje zaznamuje strukturo duhoslovnostvenega razumevanja, kar skuša Dilthey ponazoriti na primeru zgodovinskega razumevanja: »Dojemanje konteksta delovanja, ki oblikuje zgodovino, nastaja sprva iz posameznih toćk, na katerih se sorodni ostanki preteklosti z odnosom do Źivljenjskega izkustva medsebojno poveŹejo v razumevanje; kar nas v bliŹini obdaja, postane naŹe sredstvo razumevanja oddaljenega in preteklega. Pogoj za to interpretacijo zgodovinskih preostankov je, da ima to, kar sami vnaŹamo vanje, znaćaj trajnosti v ćasu in splošno-ćloveŹko vrednost. Tako prenaŹamo naŹe znanje o obićajih, navadah, politićnih povezavah, religioznih procesih, in zadnja predpostavka prenosa

¹² Prim. tudi VII, str. 148, 278 in 291.

tvori zmeraj kontekste, ki jih je zgodovinar doživel sam.« (VII, str. 161) Vendar to doživeto ni, kot je pokazal Dilthey s svojim teoremom objektivnega duha, pod popolnim nadzorom subjektivitete, marveč je družbeno-zgodovinsko posredovano in označuje rezultat sopripadnosti, notranjega stanja [Darinnentehens] v različnih odnosih, v katere je subjekt vpleten.

S to odločilno modifikacijo principa občosti kot pogoja razumevanja s principom participacije pri skupnemu smiselnemu horizontu ali mediju, v katerega so zajeti individui, ki jo je Dilthey opravil z vpeljavo koncepcije objektivnega duha, preseže fiksiranost na golo subjektiviteto doživljanja, ne da bi opustil zamisel, da mora razumevanje zmeraj izhajati iz lastne živosti: »Razširitev našega vedenja nad v doživljanju dano poteka skozi razlago objektivacij življenja, in ta razlaga je možna zgolj iz subjektivne globine doživljanja.« (VII, str. 152)¹³

38

Z uvajanjem tega novega teoretskega elementa se modificira tudi Diltheyev transpozicijski model. Tako se v *Zgradbi* nahaja sicer še povsem znana misel, po kateri se označuje »zavedenje [Innewerden] psihičnega stanja v svoji celoti in najdevanju istega v podoživljanju« (VII, str. 136) kot podlaga duhoslovnih znanosti. A to formulacijo moramo zdaj razumeti v luči nove koncepcije, kot to pokaže na mestu tako imenovanih *Osnutkov za kritiko zgodovinskega uma*: »Razumevanje je ponovno najdevanje jaza v ti-ju; ta istost duha v jazu, ti-ju, v vsakem subjektu skupnosti, v vsakem sistemu kulture, navsezadnje v totaliteti duha in univerzalne zgodovine omogoča sovpadanje različnih rezultatov v duhoslovnih znanostih« (VII, str. 191).

»Svet objektivnega duha« je pri tem po Diltheyu »medij, v katerem se dogaja razumevanje drugih oseb in njihovih življenjskih izražanj«, in sicer zato, ker vse, »v čimer se je duh objektiviral, [...] vsebuje v sebi obče jaza in ti-ja« (VII, str. 208).

S poudarkom tega sveta objektivnega duha, ki omogoča razumevanje, Dilthey preseže probleme svojega zgodnjega, preozko zasnovanega modela, ki sicer

¹³ Prim. tudi VII, str. 196: »V sovpadanju doživljanja, razumevanja drugih oseb, zgodovinskega dojemanja občosti kot subjektov zgodovinskega delovanja, končno objektivnega duha, nastaja vedenje o duhovnem svetu. Doživljanje je zadnja predpostavka o tem vsem [...].« Prim tudi VII, str. 205.

evocira isto aporijo kot biografija, katere konstitutivno mejo je zelo jasno spoznal.¹⁴

Sprememba, s katero pride *Zgradba* v nasprotje z *Uvodom*, ne izhaja – kot privzemajo starejši Diltheyevi raziskovalci (L. Landgrebe, O. F. Bollnow) – iz tega, da se tukaj – denimo pod vplivom Husserla in Hegla – zgodi radikalen »obrat od psihologije k hermenevtiki« v utemeljevanju duhoslovnih znanosti, od zgodnjega novokantovstva h kasnejšemu hegeljanstvu »objektivnega duha«. To bi bilo napačno že zato, ker je Dilthey do svojih zadnjih let vztrajal na psihologiji kot temeljni znanosti teoretičnih duhoslovnih znanosti. Primerneje je, glede na tekste, ki so po letu 1900 zrasli v filozofijo duhoslovnih znanosti, govoriti o spremembi gledišča ali premestitvi težišča. V središču Diltheyevih razmislekov ni zdaj nič več podoživljanje ali vživljanje, denimo v avtorjevo intenco, marveč koncentracija na odpirajoče razumevanje pomembnih stanj stvari, ki imajo od svojega avtorja neodvisno, lastno strukturo (»duh«, »smisel«).

Iz tega Dilthey v svojem poznem delu odločneje reflektira »hermenevtične« osnove, »hermenevtična tla« svojega utemeljitvenega programa, kar je bilo v okviru *Uvoda* komaj tematizirano. K temu sodi poleg izhodišča v prehodnem kontekstu delovanja življenja in razumevanja, ki sem ga z naslonitvijo na Diltheyevo formulacijo »hermenevtična cirkulacija« označil z razmerjem obojestranske odvisnosti, v kateri so skupaj – kot pojasnjuje Dilthey – »dojemanje vsakega posameznega duhoslovnostanstvenega dejanskega stanja v skupni zgodovinski celoti, katere del je posamezno dejansko stanje, in pojmovne reprezentacije te celote v sistematičnih duhoslovnih znanostih« (VII, str. 152). Na vsaki točki duhoslovnostanstvenega dela nastaja tako, kot pravi Dilthey, »cirkulacija med doživljanjem, razumevanjem in reprezentacijo duhovnega sveta v skupnih pojmi« (VII, str. 145). In ta hermenevtična cirkulacija ni le določujoča za konkretno duhoslovnostanstveno raziskovalno delo, temveč že značilna za filozofsko utemeljitev in njeno izhajanje iz življenja.

¹⁴ Prim. VII, str. 251: »A ravno v tem je sedaj njena meja: skupna gibanja gredo skozi individuum kot svojo prehodno točko; poiskati moramo nove osnove za razumevanje istega, ki niso postavljene v individuum, da bi jo razumeli. Biografija zase nima možnosti, da bi se oblikovala kot znanstvena umetnina. *Nove kategorije, podobe in oblike življenja so tiste, na katere se moramo obrniti in ki se same ne odpirajo v posameznem življenju.* Individuum je zdaj križišče za kulturne sisteme, organizacije, v katere je vpleteno njegovo pre-bivanje [sein Dasein]: kako naj jih razumemo iz njega?«

Z utemeljitvijo duhoslovnih znanosti je postal Dilthey eksponent in odločilni utiralec poti tako imenovane »hermenevtične filozofije«, s katero je odprl pot za različne, povsem heterogene poskuse »hermenevtičnega« filozofiranja v 20. stoletju, ki so med drugimi povezani z imeni Martina Heideggerja, Hansa-Georga Gadamerja, Hansa Lippsa, Georga Mischa, Otta Friedricha Bollnowa, Joachima Ritterja in Paula Ricoeurja.

Prevedel Jože Hrovat

Dimitri Ginev

K HERMENEVTIČNO- -FILOZOFSKI ZGODOVINI DUHOSLOVNIH VED

41

Namen tega sestavka, ki vključuje podmeno o enotnem razvojnem scenariju novoveške hermenevtike, kar legitimira sodobno stališče v teoriji interpretacije, je ugotoviti filozofsko in znanstvenoteoretsko »identiteto« duhoslovnih ved v različnih »arheoloških plasteh« hermenevtične misli. Takšna zgodovinska rekonstrukcija novoveške hermenevtike, usmerjena v konstitucijo identitet, je po svoje preveč kompleksna, da bi jo lahko obravnavali v enem samem spisu. V sledečem premisleku se bom omejil na oris treh tipičnih etap oblikovanja identitete duhoslovnih ved v smislu filozofske hermenevtike, in sicer bom skušal na kratko opredeliti programe Georga Friedricha Meierja (1718–1777), Augusta Boeckha (1785–1867) in Georga Mischa (1878–1965).

Prva etapa zadeva predzgodovino teh ved. V dobi, ko sta se razvnela *Querelle des anciens et des modernes* in *Streit der Fakultäten*, je Maierjeva razsvetljensko-racionalistična večšina razlage zakoličila okvir, v katerem se je obravnavala posebnost interpretativnega raziskovanja znakovnih sistemov.

Boeckhov program »spoznanja spoznanega« je dodelal »hermenevtično identiteto« duhoslovnih znanosti v obdobju njihove uveljavitve v fakultetni strukturi moderne (Humboldtove) univerze. Njegova enciklopedija »filoloških ved« naj bi zagotovila metodološko emancipacijo duhoslovnih ved od spekulativne filo-

zofije na eni strani in matematičnih naravoslovnih ved na drugi. Naloga te enciklopedije ni bila zgolj uskladitev razsvetljskega in romantičnega pojmovanja duhoslovne interpretacije, marveč tudi vzpostavitev njunega produktivnega vzajemnega učinkovanja.

Mischeva »hermenevtična logika življenja« zaznamuje tretjo etapo. Nanaša se na »pometafizično identiteto« interpretativnih duhoslovnih ved, ki jo je mogoče pridobiti s hermenevtiko, naravnano proti Heideggrovemu ontično-ontološkemu dualizmu.

1. O hermenevtični predzgodovini duhoslovnih ved

42

V skladu z vodilno tezo mojega razmisleka izmenično učinkovanje nauka o umu, teoriji znakov in veščine razlage v Meierjevem delu pomeni filozofsko utemeljitev prvega sistema duhoslovnih ved. Ta teza pa predpostavlja pomembne podmene, ki jih je treba kritično pretehtati. Domneva namreč, prvič, da se je zamisel o duhoslovnem raziskovanju pojavila že v nemškem razsvetljenstvu. Poleg tega zagovarja trditev, da so bila sredi osemnajstega stoletja v rabi splošno sprejeta znanstvenoteoretska merila za filozofske in filološke discipline. Tretja podmena je, da so oblikovanje samostojnih znanstvenoteoretskih diskurzov »omogočili« tradicionalni filozofski diskurzi tistega časa (metafizika, spoznavna teorija, praktična filozofija, logika, filozofska teologija itd.). Predrzno bi bilo trditi, da so te domneve sprejemljive same po sebi. Vendar je, če se osredotočimo na nekatere temeljne poteze Meierjevega dela, mogoče ugotoviti, da so bile emancipacija duhoslovnega raziskovanja, njegova znanstvenoteoretska utemeljitev in institucionalna uveljavitev že na poti. To delo torej kaže podobo predzgodovine duhoslovnih ved. Ker v tej podobi prevladuje veščina razlage, jo je mogoče označiti kot »hermenevtično predzgodovino«. Uporabo izraza predzgodovina je mogoče utemeljiti tudi v drugem smislu. Meier je osnutek raziskovalnih področij več bodočih duhoslovnih ved oblikoval na podlagi prenove retorike, gramatike in logike. Ponovno oživetje in transformacija *triviuma*, h kateremu je pomenljivo prispevalo Meierjevo delo, je bilo *conditio sine qua non* nastanka duhoslovnih raziskovalnih programov.¹

¹ V grobih potezah lahko rečemo, da Meier *trivium* preoblikuje z razdelavo logično-retoričnih načinov argumentacije, ki naj bi služili emancipiranemu raziskovalnemu mišljenju. Z vključitvijo metodično organiziranega raziskovanja poteka reforma *triviuma* v različnih smereh. Tu bi rad opozoril na dve med njimi. Prvič, Meier skuša doseči filološko-retorično utemeljitev logike, pri

Georg Friedrich Meier svojo zamisel univerzalne veščine interpretacije razvije v petdesetih letih 18. stoletja. Meier je učenec Alexandra Baumgartna in eden najpomembnejših predstavnikov Leibniz-Wolffove šole. Označili bi ga lahko kot »v lastno dobo vpetega« reformatorja tradicije klasičnega racionalizma. Meier nikakor ni revolucionarni mislec. Je nadaljevalec programa *hermeneutica generalis*. Temeljne tega poteze programa, ki pomeni začetek novoveške hermenevtike, je določil Johann Dannhauer sredi 17. stoletja.² Cilj splošne hermenevtike je poenotiti nabožne in posvetne eksegetične metode in tehnike, med drugim z metodološko normiranim interpretativnim postopkom, ki naj služi znanstvenim ciljem treh višjih fakultet. Pravo, medicina in teologija so nauk o sredstvih interpretacije (*media interpretationis*) potrebovale s propedevtičnega in z didaktičnega vidika. Predmet tako nastale metodologije razlage so bili osmišljujoči nameni piscev pravnih, medicinskih in teoloških besedil. V Dannhauerjevem delu postane »raziskovanje posredovanja smisla« vzorec za emancipacijo novoveške teorije interpretacije; znotraj te teorije se je oblikovala tudi nova pojmovnost. Čeprav je imela Dannhauerjeva univerzalizacija hermenevtike zgolj propedevtično vlogo glede na logiko, je bistveno prispevala k modernemu razumevanju besedila kot ontološko samostojne entitete.³ Drugi pojem, ki izhaja iz Dannhauerjevega načrta, je pojem »hermenevtične resnice«. Ta se razlikuje od logične (analitične), empirične (dejstvene) in metafizične resnice. Hermenevtična resnica zadeva doslednost smisla, ki si ga je zamislil njegov tvorec. Besedilo se šteje za hermenevtično resnično, ko je interpret zmožen nejasne povedi speljati nazaj na njihove logične predpostavke.

čemer je »raven delujočnosti razuma«, o kateri spregovori v *Vernunftlehre*, sestavni del te reforme. Nakazana zamisel o duhoslovnem raziskovanju zaobjema razsvetljenski vzgib izpopolnjevanja človekovega mišljenja in delovanja. Drugi aspekt je preplet logike, retorike in antropologije v okviru empirične psihologije.

² V zvezi s tem glej Hasso Jaeger, H.-E., »Studien zur Frühgeschichte der Hermeneutik«, *Archiv für Begriffsgeschichte* 18 (1974); Jean Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt, 1991, pogl. II.

³ Hasso Jaeger opozarja, da Dannhauer tesno povezuje tekstno kritiko, ki izvira iz postopkov Claudiusa Galenus, z novim oblikovanjem *media interpretationis*. (Recepcija empirično-metodološke eksegeze Galenus v *Republica litteraria* zagotavlja srečanje treh višjih fakultet – prava, teologije in medicine.) Pri tem na novo oblikovana sredstva (*media*) temeljijo na merilih razlage, ki morajo veljati povsem neodvisno od teoloških nasprotovanj (44–45). Novi epistemološki in ontološki status pojma besedila je zaznamovan z novo interpretacijo tekstne kritike v duhu *hermeneutica generalis*, ki je izšla iz svetopisemske eksegeze. Pomemben delež pri utrditvi tega statusa ima tudi Dannhauerjeva obravnava *scopusa*, ciljne naravnosti besedila, tj. pojma, ki izhaja iz retorične tradicije in je bil razširjen v eksegetični tradiciji zgodnjega protestantizma.

Prelom, ki so ga v večini razlage izzvale izpeljave Christiana Wolffa, se navezuje predvsem na spoznavnoteoretske temelje interpretativnega postopka. V Leibniz-Wolffovi šoli niso raziskovali zgolj *scopusa*, utelešenja namena pišočega v besedilu. Upoštevali so tudi intencionalni proces osmišljanja: *investigatio mentis auctoris* postane nov obrazec za splošno hermenevtiko. S tem se podkrepi zveza med splošno hermenevtiko ter psihologijo in epistemologijo (teorijo uma in logiko) kot tremi načini raziskovanja procesov mišljenja. Na podlagi te zveze je nastal nauk o »hermenevtični pravičnosti« (*aequitas hermeneutica*), ki mu je odmerjena pomembna vloga tudi v Maierjevi večini razlage. V skladu z njim mora razlagalec »za hermenevtične šteti tiste pomene, ki se najbolj skladajo s popolnostmi tvorca znakov, dokler se ne dokaže nasprotno.«⁴

44

Z naukom o »hermenevtični pravičnosti« je pojem hermenevtične resnice pridobil spoznavnoteoretski status. Epistemološka samostojnost te resnice je zvezo med teorijo znakov, hermenevtiko in retoriko preobrazila v neodvisno obliko znanstvenosti, ki je ni bilo mogoče speljati na metafiziko, na filozofijo morale in etiko, pa tudi ne na teoretično in praktično logiko. V okviru nemškega razsvetljenstva je to bil najpomembnejši korak k emancipaciji duhoslovnih ved v 19. stoletju. Z novim konceptom hermenevtične resnice je bila uvedena pojmovnost spoznavne teorije duhoslovnega izkustva. Ta ugotovitev se navezuje na Meierjev pojem obzorja. Ta pojem je z zmožnostjo spoznanja povezal že Alexander von Baumgarten. Vendar Meier anticipira Kantovo transcendentalno kritiko spoznanja, s tem ko opozori na meje človekovega uma. Riccardo Pozzo je prepričljivo dokazal, da pri njem naletimo na epistemološko omejenost uma, ki jo bo »Kant tematiziral tri desetletja kasneje v okviru *transcendentalne dialektike*.«⁵ Pojem obzorja Maier uporablja tudi pri razlikovanju različnih predmetnih področij interpretativnih disciplin.

Novosti, ki jih je Meier uvedel v razsvetljensko hermenevtično tradicijo *investigatio mentis auctoris*, so se izkazale kot odločilni dejavniki bodoče »kognitivne internacionalizacije« filoloških, historičnih in antropoloških disciplin. Novoveško tekstno kritiko je ta pisec razumel kot delno področje univerzalne karakteristike (teorije znakov). Pri tem so »rodovi in vrste znakov« postali sa-

⁴ Georg Friedrich Meier, *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst*, Halle 1757, (ponatis ur. Lutz Geldsetzer, v: *Instrumenta philosophica*, Series hermeneutica, Bd. 1, Düsseldorf 1965, str. 20.)

⁵ Riccardo Pozzo, *Georg Friedrich Meiers 'Vernunftlehre'*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2000, str. 203.

mostojen predmet raziskave. V nasprotju s formalnimi teorijami znakov iz baročnega obdobja je Meier postavil trditev, da so vsi znaki že vedno interpretirani. Ker neinterpretiranih znakov sploh ni, je v dejanje produkcije znakov vključen interpretativni moment. To je odločilna sestavina, ki zagotavlja enotnost teorije znakov in *hermeneutica generalis*. (Čeprav ima v tej enotnosti karakteristika prednostni položaj, kolikor so aksiomi veščine razlage izpeljani iz *characteristica universalis*, slednja kot čista semiotika vendarle ne more biti pristna teorija znakov: takšna teorija se mora zato preoblikovati v semiotično hermenevtiko.)

Klasifikacija rodov in vrst znakov v okviru univerzalne veščine razlage je, zgodovinsko gledano, pravzaprav privedla do prvega poskusa oblikovanja nekega sistema duhoslovnih ved. Splošna hermenevtika se ne ukvarja s pravili razlage nasploh. Zadana ji je veliko težja naloga. Uveljaviti mora postulat, da so vse stvari na svetu znaki. Ta postulat se navezuje tako na jezikovne in duhovne tvorbe kot tudi na »naravne znake« (dejstva), v katerih se razgrne »hermenevtično razodetje Boga«. Razlaga teh znakov, ki so najpopolnejši, saj izražajo stvarniško moč Boga, je predmet mantične teorije interpretacije. Drugi rodovi in vrste spadajo v pristojnost posebnih hermenevtik. Pri tem je treba razlikovati juristične, diplomatske (ti se navezujejo tudi na zgodovinske dokumente), moralne in hieroglifske načine razlage. Teološka hermenevtika, razširjena daleč prek področja biblijske eksegeze, seveda ohranja svojo samostojnost. Celotni sistem hermenevtičnih nauk se kaže kot prapodoba sistema duhoslovnih ved v 19. stoletju. Pomembno je tudi opozoriti na to, da se pri Maierju javlja težnja po raziskovanju prepleta med načini razlage in zmožnostjo spoznanja. Ta težnja sicer ne preraste v koherentno teorijo. Vendar se prizadevanja, da bi epistemološko utemeljili zvezo med *characteristica universalis* in *hermeneutica universalis*, izkažejo kot paradigmatična za bodoče znanstvene teorije interpretativnih disciplin.⁶

⁶ Poglavitna tema *hermeneutica generalis* je delujočnost »zmožnosti označevanja«. Poleg pozornosti, abstrakcijske sposobnosti, čutov in domišljije sodi zmožnost označevanja med nižje spoznavne zmožnosti. Vendar pri tem izpolnjuje neko »metafunkcijo«, saj je njena analitika razdelana v očrt spoznavnoteoretske semiotike, ki je oblikovana na podlagi Lockovih razmislekov o teoriji znakov ter tudi v skladu z naukom o *characteristica universalis*.

2. Enciklopedična enotnost duhoslovnih ved v dobi nastanka moderne univerze

Kot je znano, je bila filologija klasičnega starega veka na začetku 19. stoletja (v modernem smislu) »kognitivno institucionalizirana« disciplina. Po izvornih poskusih Asta in F. Wolfa (in še pred tem Schleglovega projekta »filozofije filologije«) je August Boeckh raziskovalne predmete filologije določil kot konkretne življenjske zveze epoh v zrcalu njihovih literarnih in jezikovnih pričevanj.⁷ Stierle pojasnjuje, da je protislovje med zgodovinskostjo življenjskih zvez in normativnostjo znanstvene refleksije bistveni pogoj emancipiranega filološkega izkustva. To protislovje je prav tako navdihnilo Boeckhovo koncepcijo »spoznanja spoznanega« in njegovo hermenevitično metodologijo duhoslovnega izkustva.

46

Boeckh filologiji pripisuje vse zaobsegajoči status: »Prvič, ni je mogoče označiti kot študij antike ... kar filologi počnejo z antiko, počnejo tudi s predstavniki novih časov, z Dantejem, na primer, ali Shakespearom, ali katerim koli predmetom iz srednjega veka. Ker je vsa kritika tudi dejansko filološka in ker se v njej odvija formalno delovanje filologov, filologije nikakor ni mogoče razumeti zgolj kot študij antike, saj njeno delovanje zadeva tudi nove čase.«⁸ Univerzalizacija tematskega področja filološke hermenevtike je bila izvedena pred poskusom oblikovanja univerzalne filozofske hermenevtike. Na ozadju te univerzalizacije je »spoznano« poistoveteno z vsem, kar ustvarja človeški duh. Bolj natančno: spoznanje je enotnost spoznanja, delovanja in ustvarjanja, ki nastaja v življenjskih zvezah zgodovinskih epoh. Vse te tri razsežnosti so zajete v pojmu »konstituiranja«.

»Spoznano« je celota kulture. Onkraj spoznanega ni kulturne stvarnosti. Celotna kulturnozgodovinska stvarnost spada v pojem spoznanega kot konstituiranega. Axel Horstmann v zvezi s tem poudarja, da hoče Boeckh pod ta pojem »zajeti ne samo pojmovna spoznanja, marveč tudi vse ‚predstave‘, kakor

⁷ V zvezi s tem gl. Karlheinz Stierle, »Altertumswissenschaftliche Hermeneutik und die Entstehung der Neuphilologie«, v: M. Bollack, H. Wismann (ur.), *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert*, Göttingen 1983.

⁸ August Boeckh, *Enzyklopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften*, ur. E. Bratuscheck, 2. izdaja, Leipzig 1886, str. 5.

jih je mogoče odkrivati v pesništvu, umetnosti, politični zgodovini ...»⁹ (Tudi dostop do narave, argumentira Boeckh, nam posredujejo naravoslovne vede. Fizikalni predmeti kot eksperimentalno in konceptualno konstituirani predmeti so torej samo ena od oblik spoznanega.)

Spoznanje spoznanega se izkaže za univerzalno filološko hermenevtiko, ki ima za svoj temelj neko (še nedodelano) varianto metodologije »dvojne hermenevtike«. ¹⁰ Boeckh seveda takšne hermenevtike ne omenja, marveč govori o »krogu predajanja«. Frithjof Rodi to zamisel povzema takole: »Znanosti, ki se morajo ukvarjati s tvorbami človeškega duha, izpeljejo ,rekonstrukcijo celokupnosti spoznanja‘, v katerem je tisto, kar mora biti rekonstruirano, že vedno predpostavljeno kot vednost.«¹¹ S filološkega vidika Boeckhovo pojmovanje vsebuje tudi nastavke preseganja filozofije zavesti. Pod pojmom spoznanega so mišljene predvsem objektivizacije *praktičnega življenja*. Kot je znano, Boeckh išče »enotnost teorije in prakse«, ki jo obenem izrazi tudi kot enotnost mišljenja in delovanja. Ob tem se ponuja možnost hermenevtično-filološke interpretacije Fichtejevega koncepta tvornega dejanja, *Tathandlung*.

Ko razlikuje različne ravni razumevanja in išče univerzalno – za kritiko zgodovinskega uma izdelano – teorijo razumevanja, Dilthey zavrača Boeckhov filološki metodologizem, ne da bi se pri tem odpovedal metodični hermenevtiki. Pri tem pa ne predlaga podrobne diskusije o tej hermenevtiki. Kakor koli že, metodična problematika interpretativne konstitucije duhoslovnih predmetnosti zaide v pozabo, brž ko se v središče pomakne koncept »historične zveze učinkov«. Dilthey poudarja »strukturo duševnega življenja«, ki se v svojih življenjskih odnosih z lastnim okoljem izraža skozi pojme in povedi. Življenjski odnosi izražajo različne »neepistemske« oblike resnice, kot so »verske ali pesniške resnice«, ¹² katerih razumevanje ne potrebuje »metodičnega dostopa«.

⁹ Prim. Axel Horstmann, *Antike Theoria und moderne Wissenschaft (August Boeckhs Konzeption der Philologie)*, Frankfurt na Majni, Peter Lang 1992, str. 78.

¹⁰ Za sodobno diskusijo o dvojni hermenevtiki glej Charles Taylor, »Interpretation and the Sciences of Man«, *The Review of Metaphysics*, Vol. XXV(1971); Hubert Dreyfus, »Holism and Hermeneutics«, *The Review of Metaphysics*, Vol. XXXIV(1980); Mark Okrent, »Hermeneutics, Transcendental Philosophy and Social Science«, *Inquiry*, 27 (1984); David Hiley, James Bohman, and Richard Shusterman (ur.), *The Interpretive Turn*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1992; Karl-Otto Apel, »The hermeneutic dimension of social science and its normative foundation«, *Man and World*, 25(1992).

¹¹ Fritjof Rodi, *Erkenntnis des Erkannten*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1990, str. 70.

¹² Wilhelm Dilthey, »Leben und Erkennen. Ein Entwurf zur erkenntnistheoretischen Logik und

Poudarjanje »nedoumljive globine duševnega življenja« je v nasprotju z metodično sistematičnostjo Boeckhove enciklopedije. Pri tem Dilthey stremi k »deintelektualizaciji« teorije razumevanja; razmerje subjekt-objekt namreč ni intelektualno, umsko, marveč je utemeljeno v zvezi »duševne strukture«. Metodološka refleksija je potrebna za razdelavo objektivacij življenja kot filoloških predmetov. Vendar »primarni procesi mišljenja«, ki so življenju imanentni, zaradi nje ne postanejo pojmljivi. Na ta način je metodološka refleksija znotraj Diltheyeve teorije razumevanja na eni strani sicer marginalizirana, na drugi pa je nujno potrebna za samo spoznavanje, saj »iz polnosti lastnega doživljanja s transpozicijo« spet oblikuje in dojema »doživljanje zunaj nas«. ¹³ V zvezi s to dvoumnostjo navajam ugotovitve Thomasa Seebohma: »Čeprav je na splošno pravilno, da Diltheyeva teorija šteje za filozofsko ‚transcendentalno‘ utemeljitev Boeckhove metodologije in da sta si ti dve splošno v sozvočju, je vendarle tudi res, da je Dilthey preoblikoval in presegel Boeckhovo metodologijo, pri čemer pa te spremembe temeljijo na nekaterih vidikih Diltheyeve splošne teorije razumevanja na predmetodični ravni.« ¹⁴

48

Moja teza je, da Misch izpelje sintezo Boeckhovich nastavkov metodologije dvojne hermenevtike in Diltheyeve teorije razumevanja kot teorije historične zveze učinkov in objektivirajoče se »življenjske zveze«. Na ta način pridobi ne samo desubjektivizirano duhoslovno razumevanje, marveč tudi povsem nov koncept »transcendentalnega«, ki ima vodilni pomen pri njegovi kritiki fenomenologije.

3. Enotnost duhoslovnih ved po filozofiji življenja kot alternativa hermenevtični fenomenologiji

V 20. letih 20. stoletja je Misch najprej razvil teorijo duhoslovnih ved, ki jo je kasneje (po kritiki Heideggrove analitike tubiti) vključil v svojo hermenevtično teorijo vednosti. Če hočemo razumeti, kakšno zgodovinsko vrednost ima ta teorija, je priporočljivo sprejeti začasno delovno hipotezo: ta teorija je prva

Kategorienlehre«, v: *Gesammelte Schriften, Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte*, Zv. XIX, (ur. Helmut Johach in Frithjof Rodi), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, str. 350.

¹³ Wilhelm Dilthey, »Über vergleichende Psychologie«, v: *Gesammelte Schriften, Die geistige Welt*, Zv. V, (ur. Georg Misch), Göttingen, 7. izdaja, 1982, str. 268.

¹⁴ Thomas Seebohm, »Boeckh and Dilthey: The development of methodical hermeneutics«, *Man and World*, 17 (1984), str. 335.

eksplicitna vključitev duhoslovnih ved v pometafizično zvezo. Misch situacijo, od katere se je želel posloviti, opisuje takole: »Aksiologija človekove individuacije je bila postavljena ob naravoslovno spoznanje zakonitosti, ki ga je teoretično utemeljil Kant. Pravzaprav je bila ta utemeljitev le ostroumna pojmovna predelava svoda teleloškega motrenja, ki ga je Lotze razpel nad eksaktno znanostjo, ko je mehanizem teorije, ki razlaga po vzrokih, ločil od obravnave po namenih, ki meri na smisel in pomen. Ta konstruktivna oblika sistematike je, prek meja oblikovanja naravoslovnih pojmov, z Rickertom prevladovala v naravoslovnih in kulturnih vedah približno od leta 1900 do vojne v letih 1914–18, in sicer do take mere, da je zmedla celo tako genialnega raziskovalca na duhoslovnem področju, kot je bil Max Weber.«¹⁵

Mischu Husserlov programski spis *Filozofija kot stroga znanost* in Rickertovo polemično delo *Filozofija življenja* pomenita zadnji poskus, da bi se legitimirala transcendentalna avtonomna filozofija (in »metafizika mentalizma«). Prejšnjo Mischevo teorijo duhoslovnih ved (ki jo je oblikoval pred spoprijemom s Heideggrom) je navdihovala kritika zmotne dileme »ali giblјivost življenja ali logično oblikovanje pojmov«. Po njegovem mnenju je alternativa v »razširitvi logike in rahljanju logičnega pomena« z »notranjo vključenostjo pojma« v duhoslovno izkustvo. To izkustvo je življenju imanentno, kar pa še ne pomeni, da oblikovanje pojmov v duhoslovnih vedah nima na voljo reflektivnega razmika za tematizacijo življenjskih oblik. Logika interpretacije, ki predpostavlja samokonstitucijo življenja, mora ta razmik zagotoviti in »domene iracionalistične filozofije življenja osvojiti v korist znanstvenega duha«.¹⁶

Po Diltheyevem mnenju lahko vsaka duhoslovna znanost pojmovno racionalizira določene oblike življenja, ne da bi s tem zmogla zajeti življenjski »tok«. Ne glede na to, kako popolna je konceptualna artikulacija programov duhoslovnega raziskovanja in kako uspešne so njegove analitične tehnike, je ta tok nedoumlјiv (zajeti ga ne morejo niti empirične duhoslovne vede niti filozofija življenja). V različnih obdobjih svoje miselne poti je Dilthey skušal razdelati posebne pogoje duhoslovnega razumevanja s pomočjo analize subjektovega doživljanja. Diltheyeva prizadevanja za hermenevtično znanstveno teorijo duhoslovnih ved so zaznamovana z vzorcem prenosa lastnega sveta doživljajev v

¹⁵ Georg Misch, »Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften«, v: *Vom Lebens- und Gedankenkreis Wilhelm Dilthey's*, Frankfurt/Main 1947, str. 38.

¹⁶ Prav tam, str. 40.

sfero tujega, ki stoji nasproti nas. Hans-Ulrich Lessing k temu pripomni: »Medtem ko je subjekt doživljanja mišljen skoraj avtonomno, je razumevanje treba reducirati na problematični model sklepanja po analogiji. /.../ S svojim konceptom razumevanja [to je Lessingova kritika] stopi Dilthey korak nazaj od bistva svojih uvidov, in sicer proti latentnemu preostanku kartezijanstva.«¹⁷

50

V nasprotju s tem je »desubjektivizacija« duhoslovnega razumevanja eden od glavnih ciljev Mischevih izvajanj. Njeno vodilo je izoblikovano na podlagi trditve, da logična svojskost duhoslovnih ved temelji na izrazni naravi njihovih predmetov. Namesto »doživljajočega subjekta« tako pride v ospredje »izražajoča samointerpretacija«. Samointerpretacijo je treba pripisovati procesu oblikovanja predmetov, ne pa je speljevati nazaj na »psihološko sebstvo«. Duhoslovno izkustvo napreduje s pomočjo tematizirajočega razumevanja izražajoče se samointerpretacije življenja, skozi katero se artikulirajo življenjske oblike. Razumevajoča interpretacija smointerpretirajočih se življenjskih oblik predpostavlja hermenevtični krog, ki ima temeljni pomen za projekt hermenevtične logike življenja. Še leta 1924 Misch ugotavlja, da »nas vsaka analiza duhovne oblike žene na ‚visoko morje človeštva‘ – kot del celote posamezno postane objektivno razumljivo samo iz celote. V svetovnonazorskem smislu ima to naslednje posledice: na primer samodoločanje neke religije na podlagi lastne historične partikularnosti /.../ V metodičnem pogledu je posledica tega ta, da hermenevtika nadomesti psihologijo in vdre v utemeljitev duhoslovne vede /.../«¹⁸

Misch naredi korak naprej tudi glede na Diltheyevo tezo o nemožnosti zaobidenja, s tem da poveže enotnost kontingentne racionalizacije življenjskih oblik in tematsko nemožnost zaobidenja, naloga tega pa je razširitev logičnih temeljev. Pri tem mora teorija duhoslovnih ved (kot teorija življenju imanentne konceptualizacije življenja) nuditi tudi paradigmo za analizo konstitucije. (Misch takšno paradigmo razvije v zvezi s svojim spoprijemom s transcendentno in hermenevtično fenomenologijo.¹⁹ V grobih obrisih njegova paradigma analize konstitucije nastane na podlagi »reformulacije« Diltheyeve triade »razumevanje, doživljaj, izraz« v »logiko življenja«. Vključitev proble-

¹⁷ Hans-Ulrich Lessing, »Die Hermeneutik in Diltheys Grundlegung der Geisteswissenschaften«, *Divinatio*, 16 (2002), str. 59. Subjektivistična temeljna relacija doživetj – razumeti se nekoliko spremeni le v poznih Diltheyevih delih, kjer močneje poudarja objektiviranje življenja (kot komplement »subjektivitete doživetja«).

¹⁸ Georg Misch, »Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften«, str. 47.

matike konstitutivne analitike vzpostavi distanco bodisi do intuitivizma filozofije življenja bodisi do ontično-ontološkega dihotomizma hermenevtične fenomenologije.)

Če povzamemo, lahko ugotovimo, da je namen Mischevega glavnega dela *Filozofija življenja in fenomenologija* oblikovati dopolnjevalno (a nikakor ne »fundamentalistično«) stališče, ki bi lahko posredovalo med diskurzom filozofije življenja in diskurzom duhoslovnih ved. Z drugimi besedami, poskus »izgradnje logike in tleh teorije znanosti filozofije življenja« nudi temelj za »sodelovanje diskurzov«. Pri tem ponuja Mischeva kritika Heideggrove hermenevtične fenomenologije zgled za korelacijo med ublažitvijo ontično-ontološke difference in eno od variant metodologije dvojne hermenevtike. Ta kritika vsebuje tri točke, ki imajo bistveno vlogo pri koncipiranju programa hermenevtične filozofije v duhoslovnih vedah. S tem mislim na (a) pojmovanje imanence transcendentnega, (b) novo različico transcendentalizma in (c) antisubjektivistično razumevanje filozofije.

Ad (a) Življenjskofilozofska teorija vednosti, ki jo Misch uvaja, zanesljivo ni epistemološka. Prej bi jo lahko označili za hermenevtično teorijo o univerzalnosti »logičnega fenomena«, in sicer ravno toliko, kolikor presega tradicionalno dihotomijo med imanenco in transcenco, pri čemer je pridobljena *imanentna transcenda* življenja spremenjena v transcendentalno-logični princip konstitucije vednosti. S to spremembo Misch po eni strani transcendentalno-logično razvije Diltheyovo tezo o ontološki indiferenci življenja, po drugi pa ošibi Heideggrovo ontološko difference. Po Mischu je transcediranje atributivni moment življenja. Ni zgolj označitev posebnih duhovnih dejanj, marveč preddiskurzivno in predkognitivno temeljno obeležje vseh doživljajev. »Življenje kot tako, in celo doživljanje, sta transcendentna.«²⁰

Trditev, da je transcenda vselej nujno omejena z imanenco, implicira nemožnost ontološkega sistema navezav, ki bi lahko bil »lociran« onstran dinamičnega srečanja. Nemogoče je, da bi dinamika življenja postala pojmljiva s točke, ki leži zunaj življenja. Življenja, zaznamovanega z notranjo transcen-

¹⁹ K tej paradigmi prim. Dimitri Ginev, »Georg Mischs Paradigma der Konstitutionsanalyse«, *Phänomenologische Forschungen*, 2001; Idem, »Wohin führt Georg Mischs Kritik an der hermeneutischen Phänomenologie Martin Heideggers?«, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 50 (2002).

²⁰ G. Misch, *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens*, (ur. G. Kühne-Bertram in Frithjof Rodi), Freiburg/München: Alber, 1994, str. 325.

denco, ni samo nemogoče zaobiti, marveč je to življenje tudi »odporno« zoper vsak poskus njegovega ontološkega diferenciranja. Teza o imanenci transcendentnega je za Mischevo teorijo vednosti osnovnega pomena. Vednost je predvsem empirična manifestacija enotnosti doživljanja, izraza in razumevanja, reformuliranih na hermenevtičnologični način. Vednost ni epistemološko skrčen »konstrukt«, marveč »kraj«, v katerem se transcendiranje, ki se javlja skozi notranjo zaobjetost v življenjske odnose, utelesi v simbolne oblike. (Iz Mischeve perspektive so vse kulturne tvorbe življenja utelešene oblike diskurzivne in nediskurzivne vednosti.) Tudi pojmovanje nemožnosti zaobidenja življenja je v sozvočju z »razširitvijo logičnega sistema«. Če bi bila možna »sistematična« razčlenitev življenja, bi obstajala tudi ontološka teorija, ki bi lahko prodrla skozi njega.

52

Takšno poudarjanje nemožnosti zaobidenja zaznamuje kritično naravnost »Diltheyeve smeri« do »logike-ontologije« in »metaforike podlage« v fenomenologiji. V skladu z Mischevim poglavitnim argumentom zoper analitiko tubiti je strukturno celoto človekovega bivanja nemogoče podvreči sistematičnemu razčlenjevanju.²¹ V zvezi s tem Misch razlikuje med dvema postopkoma. Postopek fundiranja, ki ga uporablja analitika tubiti, se giblje v tirnicah hipostaziranja apofantičnega logosa. V nasprotju z njim zahteva dialektični postopek teorije vednosti »dejavno zvezo« med objektiviranjem in objektivacijo življenja. Zamisel o tem postopku je prvi poskus razgrnitve logičnih načel dialoga med hermenevtično filozofijo in duhoslovnim izkustvom, pri čemer se sam dialog »dogaja« kot filozofska refleksija v duhoslovnih vedah.

Ad (b) Opraviti imamo z Mischevo idejo o možnosti relativizacije življenju imanentne difference med pomenom (*Bedeutung*) in pomenjanjem (*Bedeutung*) ter ustrezne različice transcendentalizma. Dialektično ravnanje predpostavlja načelo ontološke indifferenice življenja, visoko vrednost pa pripisuje relativni (in glede na množstvo življenjskih oblik *relativizaciji odprti*) diferenci pomena (objektivacija) in pomenjanja (objektiviranja). Kot je znano, Misch pojasnjuje svoj pogled na univerzalno (pa vendar ne absolutno) diferenco med pomenom in pomenjanjem s hermenevtično-semantično reformulacijo Fichtejevega pojma *Tathandlung*. Če odmislimo izvorno umestitev tega pojma v filozofijo zavesti, se nam kar sama od sebe ponuja zamisel o radikalni pretvorbi filozofiranja, ki temelji na absolutizaciji spoznavnoteoretske refleksije, v univerzalno

²¹ O tem glej: G. Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Leipzig/Berlin ²1931, str. 7.

hermenevtično mišljenje (Fichte povezuje pojem *Tathandlung* s pojmom umskega zora. Kot delovanje absolutnega subjekta sledi *Tathandlung* vzorcu tvorjenja vednosti, po katerem je subjekt vednosti – na podlagi produktivnega umskega zora – tudi subjekt tvorjenja predpostavk vednosti. Na podoben način obstaja enoten subjekt proizvajanja – dejanja [*Tat*] – in refleksivnega procesa proizvedenosti – tvorbe [*Handlung*]. Diferenca med pomenom in pomenjanjem, pridobljena s pomočjo hermenevtične logike, iz perspektive Mischeve teorije vednosti nadomesti za filozofijo zavesti značilen pojem *Tathandlung*. Objektivacija in objektiviranje življenja v pomenske oblike sta eno in isto. Ker pa je v teoriji vednosti absolutni subjekt ukinjen v korist nedoumljive dinamike življenja, se na način filozofije življenja razumljena enotnost objektivacije in objektiviranja [za razliko od Fichtejevega absolutne vednosti] izkaže za vselej relativno. Zaradi tega je razlika znotraj te enotnosti neodstranljiva. Še več, kolikor višja je »stopnja diskurzivnosti«, toliko bolj niha ravnotežje med pomenom in pomenjanjem, zaradi česar je diferenca izpostavljena relativizaciji.)

Ad (c) Danes razpravljamo o Mischevih idejah predvsem v povezavi s problematiko »pometafizičnega obrata« v filozofiji. Nepravilno pa bi bilo, če bi te zamisli obravnavali zgolj kot pometafizično različico filozofskega oblikovanja teorij. Če naj se oprem na Mathiasa Junga, bi Mischevo filozofijo raje označil kot »pometafizično obliko metafizike«. ²² Ena od temeljnih potez teorije vednosti je v tem, da je »metafizična vednost« zavezujoča za strukturo teorije. Ni naključno, da je Joseph König stališče svojega učitelja opredelil na naslednji način: »Za Mischa je metafizika bistveni in celo osrednji moment v filozofiji kot celoti. Misel, ki ob pojasnjevalnem momentu dojetja sveta ne bi vsebovala tudi mezafizične vednosti, ne bi imela pravice, da se imenuje filozofska.« ²³ Hermenevtična filozofija v duhoslovnih znanosti ne sme izčrpati celotne teorije vednosti. Še vedno ostaja »metafizični preostanek«.

Pa vendar obstojnost »metafizične vednosti« v filozofiji sproži vzvratno učinkovanje številnih elementov radikalne kritike metafizike. Ambivalenca Mischevega stališča glede metafizike nikakor ne pomeni, da je njegova teorija vednosti nedosledna: upoštevati je pač treba, da »metafizična vednost«, katere predmet je »nedoumljivo«, nima opraviti z »ontologijo navzočnosti« in dua-

²² O tem glej: M. Jung, »Lebensphilosophische und fundamentalontologische Kritik der Metaphysik«, *Dilthey Jahrbuch*, op. cit., str. 74–81.

²³ J. König, *Georg Misch als Philosoph*. Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. I. Philos.-histor. Klasse Nr. 7. Göttingen 1967, str. 192.

lizmom filozofije zavesti. V nasprotju s tem je kritika metafizike naravnana na hipostaziranje apofantične logike, ki s svoje strani predpostavlja absolutizacijo razcepa med subjektom in objektom. Zato je mogoče na podlagi te ambivalence v zvezi z »metafizično-postmetafizičnim statusom« teorije vednosti v filozofiji življenja pojasniti naslednje: 1. Zaradi nepreprečljivosti metafizične vednosti je nemogoče, da bi pojmovnost teorije vednosti povsem zvedli nazaj na duhoslovne pojme (ki jih je mogoče interpretirati empirično). 2. Ker je predmet metafizične vednosti nedoumljivo (ali »absolutno neskončno«), se s stališča teorije vednosti začeti proces racionalizacije »določenega-nedoločenega v življenju« ne more zaključiti.

54

Neskončna racionalizacija »nedoumljivosti nedoumljivega« v okviru teorije vednosti (ali doseganja vselej nezaključljive miselne ukrotitve življenja, ki ga teoretsko ni mogoče zaobiti, onkraj te teorije) pomeni neskončno »hermenevtično gibanje«, ki se ne more sprožiti onstran duhoslovnega izkustva. Slednje je mogoče pojasniti takole: prvič, vključitev teorije vednosti v interpretacijo življenja zahteva stalno »logično-hermenevtično rekonceptualizacijo« življenjskih pojavov, ki so že konceptualizirani v duhoslovnih znanostih. Za teorijo vednosti (kot filozofsko teorijo neskončne racionalizacije nedoumljivega) ni neposredno dostopnega življenjskega pojava. Duhoslovno izkustvo posreduje dostop filozofske refleksije do objektivacij življenja. Z drugimi besedami, teoriji vednosti je prek tega izkustva življenjski pojav vselej dan. Iz tega sledi, da mora teorija vednosti delovati tudi kot rekonstruktivna teorija duhoslovnih ved. Rekonceptualizacija že konceptualizirane »hermenevtične predmetnosti« življenja na podlagi rekonstruktivne teorije nikakor ni vprašanje formalno-semantične prevedljivosti. Ta rekonceptualizacija je namreč vidik metodologije dvojne hermenevtike.

Da bi postalo razvidno, kako sodelovanje teh diskurzov temelji na dvojni hermenevtiki, je najprej treba analizirati »hermenevtično predmetnost« duhoslovnih ved iz konstitucijskoanalitične perspektive. Tematski predmeti teh znanosti so simbolne oblike, ki ne obstajajo izolirano, *per se*, marveč v svetovih življenjskih form, pri čemer so ti svetovi že smiselno konstituirani.²⁴ Pojem »sveta življenjske forme« (ali »življenjskega sveta«) se navezuje tako na horizont

²⁴ Moje izhodišče je, da konstitucijsko-analitične obravnave pojma življenjske forme ne morejo nadomestiti njenih jezikovnofilozofskih, praktično- in etičnoteoretskih interpretacij. Težnjo po skrajšani obravnavi tega vidika zasledimo na primer pri avtorjih, ki se ukvarjajo z razcepom med normativno racionalnostjo intersubjektivnega življenja, izpeljano iz formalistične etike, in vzorci

interpretativnega konstituiranja kot tudi na totaliteto simbolnih oblik, ki so se konstituirale znotraj življenjske forme. Tema vsakega raziskovanja dvojne hermenevtike je enotnost sveta (kot horizonta eksistencialnih možnosti in kot kulturne stvarnosti) ene življenjske forme v procesu lastne interpretativne samokonstitucije.

Interpretativna samokonstitucija je raziskovalcu dana prek preddiskurzivne in diskurzivne »avtohtone vednosti« vsakokratne življenjske forme. »Prva stopnja« dvojne hermenevtične tematizacije so »zgoščeni opisi znotrajsvetnih zvez«, v katerih nastajajo (simbolne) oblike življenjskih form. Naloga teh zgoščenih opisov je ta, da posredujejo »avtohtono vednost« kot pomenske sisteme, ki fundirajo simbolične oblike. S stališča »semantične hermenevtike« – ta ustreza Mischevi logiki življenja – so vse simbolne oblike objektivacije avtohtone vednosti. Lahko bi rekli, da je v prevodu avtohtone vednosti v zgoščene opise posebnost prve stopnje interpretativne tematizacije.

Opisi »znotrajsvetnih« simbolnih oblik (in njihovih pomenskih sistemov) pa so tudi sami interpretacije, ki zahtevajo dodaten prevod zaradi prenosa v relevantne filozofsko-interpretativne sisteme referenc in obratno. Ti referenčni sistemi so konstitucijsko-analitične interpretacije hermenevtičnih fenomenov, zajetih na prvi stopnji s pomočjo gostih opisov; taki fenomeni imajo temeljno vlogo pri konstituciji vsakokratnega življenjskega sveta. (Za primer si vzemimo interpretacijo simbolne oblike iniciacijskega obreda v življenjskem svetu primitivne družbe. Med hermenevtičnimi fenomeni, ki so vključeni v avtohtono vednost, prištevamo ločnico med nabožnim in posvetnim, ki ustvarja smisel, »topologijo prehodov« znotraj življenjskega prostora [tj. prostorskega uresničevanja smiselne konstitucije nekega življenjskega sveta], časovnost, ki jo zaznamuje periodičnost obredne izpeljave, spremembo razpoloženosti, povezano s prehodi itd. Naloga hermenevtične analitike je, da naredi konfiguracijo teh fenomenov dostopno kot »eksistencialno strukturo«, katere eksplisitna manifestacija je vsakokratna izvedba obrednega prehoda: s tem lahko referenčni sistem »druge stopnje« oblikuje tematizacijo.)

»Konstitucijsko-analitični prevod« gostih opisov ustreza drugi stopnji dvojno-hermenevtične tematizacije. »Hermenevtične predmetnosti« duhoslovnih ved

racionalnosti, ki pripadajo posameznim življenjskim formam (o tem prim.: R. Bubner, »Rationalität, Lebensform und Geschichte«, v: H. Schnädelbach (ur.), *Rationalität*, Frankfurt/Main 1984, str. 198–217; J. Habermas, »Was macht eine Lebensform ‚rational‘?«, v: *Erläuterung zur Diskursethik*, Frankfurt/Main 1991, str. 31–48.)

nikoli niso dokončne. Prej bi rekli, da »živijo« v izmeničnem učinkovanju med obema stopnjama tematizacije.

V skladu z mojo temeljno tezo ponuja Mischeva kritika Heideggrove hermenevtične fenomenologije zgled za korelacijo med ošibitvijo ontično-ontološke difference in različico metodologije dvojne hermenevtike. Srečanje med iskanjem nove identitete (oziroma legitimacije) duhoslovnih ved in slovesom od dualizma subjekt-objekt, ki ga hipostazira novoveška metafizika, poteka na različne načine. To srečanje mora oblikovati pometafizične diskurze, ki so sposobni spremeniti filozofsko ozadje debatiranja v konfesionalnem, političnem in akademskem življenju, v javnosti ter v umetnostni kritiki in kritiki kulture. To srečanje nikakor ni »zgodovinski dogodek«. Prej je (z Vattimovim izrazom) proces (potencialno neskončnega) *prebolevanja* starih identitet. V pozitivnem pogledu je usmerjeno v razvoj programa hermenevtične filozofije v duhoslovnih vedah.

4. Sklepna pripomba

56

Sestavek bi rad zaključil s spremembo perspektive. Doslej sem svoj razmislek navezal na hipotetično izpeljavo kognitivne zgodovine duhoslovnih ved. Čeprav ne bo videti enako elegantna kot kognitivne zgodovine naravoslovnih ved, je takšna zgodovina nedvomno možna. Tu ponujeni način obravnave je upravičen toliko, kolikor interpretativne metode in načini oblikovanja pojmov, prek katerih so pridobljene »hermenevtične identitete«, že od sredine 18. stoletja kažejo na jasno zgodovinsko kontinuiteto. Kljub temu je ta znanstveno-zgodovinski pristop v marsičem enostranski. Tri identitete, ki smo jih obravnavali v kontekstu filozofske hermenevtike, so nastale v različnih kulturnih plasteh in imajo povsem različne zgodovinske cilje. Z njimi povezani ideali racionalnosti so med sabo neprevedljivi. Zaradi tega je smiselno govoriti o nesoizmerljivosti treh vrst duhoslovne znanstvenosti – ne v smislu Kuhn-Feyerabendove teorije, marveč z vidika »arheologije vednosti«. Meierjev, Boeckhov in Mischev program so nastali v treh različnih *epistemata*. Izzovejo in navdihujejo jih avtohtone konfiguracije siceršnjih praks in diskurzov. »Hermenevtične identitete«, ki jih promovirajo ti programi, so povezane z različnimi konfiguracijami. Čeprav so te tri etape, tako kot sem jih skušal prikazati v tem prispevku, rekonstruirane v enotnem scenariju, imamo v resnici prej opraviti s tremi samostojnimi arheološkimi plastmi duhoslovnega izkustva.

Prevedel Jan Bednarik

LITERATURA:

- Karl-Otto Apel, »The Hermeneutic Dimension of Social Science and Its Normative Foundation«, *Man and World*, 25(1992).
- August Boeckh, *Enzyklopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften*, ur. E. Bratuscheck, 2. izdaja, Leipzig 1886.
- Rudiger Bubner, »Rationalität, Lebensform und Geschichte«, v: H. Schnädelbach (ur.), *Rationalität*, Frankfurt/Main 1984, str. 198–217.
- Wilhelm Dilthey, »Leben und Erkennen. Ein Entwurf zur erkenntnistheoretischen Logik und Kategorienlehre«, v: *Gesammelte Schriften, Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte*, Zv. XIX, (ur. Helmut Johach in Frithjof Rodi), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.
- Wilhelm Dilthey, »Über vergleichende Psychologie«, v: *Gesammelte Schriften, Die geistige Welt*, Zv. V, (ur. Georg Misch), Göttingen, 7. izdaja, 1982.
- Hubert Dreyfus, »Holism and Hermeneutics«, *The Review of Metaphysics*, Vol. XXXIV(1980).
- Dimitri Ginev, »Georg Mischs Paradigma der Konstitutionsanalyse«, *Phänomenologische Forschungen*, 2001.
- Dimitri Ginev: »Wohin führt Georg Mischs Kritik an der hermeneutischen Phänomenologie Martin Heideggers?«, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 50 (2002).
- Jürgen Habermas, »Was macht eine Lebensform ‚rational‘?«, v: *Erläuterung zur Diskursethik*, Frankfurt/Main 1991, str. 31–48.
- David Hiley, James Bohman, and Richard Shusterman (ur.), *The Interpretive Turn*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1992.
- Axel Horstmann, *Antike Theoria und moderne Wissenschaft (August Boeckhs Konzeption der Philologie)*, Frankfurt/Main, Peter Lang 1992.
- Hasso Jaeger, »Studien zur Frühgeschichte der Hermeneutik«, *Archiv für Begriffsgeschichte* 18 (1974); Jean Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt, 1991.
- Mathias Jung, »Lebensphilosophische und fundamentalontologische Kritik der Metaphysik«, *Dilthey Jahrbuch*, str. 74–81.
- Joseph König, *Georg Misch als Philosoph*. Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. I. Philos.-histor. Klasse Nr. 7. Göttingen 1967.
- Hans-Ulrich Lessing, »Die Hermeneutik in Diltheys Grundlegung der Geisteswissenschaften«, *Divinatio*, 16 (2002).
- Georg Friedrich Meier, *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst*, Halle 1757, (ponatis ur. Lutz Geldsetzer, v: *Instrumenta philosophica, Series hermeneutica*, Bd. 1, Düsseldorf 1965).
- Georg. Misch, *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens*, (ur. G. Kühne-Bertram in Frithjof Rodi), Freiburg/München: Alber, 1994.
- Georg Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Leipzig/Berlin ³1931.
- Georg Misch, »Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften«, Dimitri Ginev, »Georg Mischs Paradigma der Konstitutionsanalyse«, *Phänomenologische Forschungen*, 2001.
- Mark Okrent, »Hermeneutics, Transcendental Philosophy and Social Science«, *Inquiry*, 27 (1984).
- Riccardo Pozzo, *Georg Friedrich Meiers ‚Vernunftlehre‘*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2006
- Fritjof Rodi, *Erkenntnis des Erkannten*, Frankfurt/Main, Suhrkamp 1990.

Karlheinz Stierle, »Altertumswissenschaftliche Hermeneutik und die Entstehung der Neuphilologie«, v: M. Bollack, H. Wismann (ur.), *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert*, Göttingen 1983.

Charles Taylor, »Interpretation and the Sciences of Man«, *The Review of Metaphysics*, Vol. XXV (1971). (1984).

Fritjof Rodi, *Erkenntnis des Erkannten*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1990.

Thomas Seebohm, »Boeckh and Dilthey: The Development of Methodical Hermeneutics«, *Man and World* 17 (1984).

Yvanka B. Raynova

PAUL RICOEUR: ZA FENOMENOLOŠKO HERMENEVTIKO EVROPSKE ZGODOVINE IN VREDNOT

59

Čeprav je Paul Ricoeur evropsko problematiko vedno znova tematiziral, je ni nikdar sistematično oz. izčrpno razdelal v posebnem delu. Vendar se da njegovo tozadevno stališče z določeno konsekventnostjo obnoviti na osnovi različnih mest, razpršenih v njegovih člankih, pa tudi na osnovi različnih pogovorov in intervjujev. Raziskava, ki sledi, si zastavlja sledeče cilje: prvič, rekonstrukcijo razvoja fenomenologije in hermenevtike evropske zgodovine Paula Ricoeurja, ki je bogata s fasetami, drugič, pokazati posebnost Ricoeurjevega pojmovanja v primerjavi s Husserlovim in, tretjič, izdelati konceptualni doprinos Ricoeurjeve socio-historične hermenevtike glede možnosti njene aplikacije na izgradnjo Evropske zveze.

Kriza Evrope: Od osebne izkušnje do fenomenološkega smisla zgodovine

Ker evropska tematika za Ricoeurja implicira pretežno »zgodovinsko« oz. »zgodovinsko-filozofsko« vsebino, se jo je razlagalo pretežno s pomočjo pojmov, kot so, med drugim, »tradicija«, »spomin«, »smisel«, »kriza«. Ricoeurjevo zgodovinsko mišljenje se je pogosto predstavljalo kot nekakšno mišljenje krize, kakršnemu je pečat vtisnil Husserl (Zbinden, 180–198; Liebsch, 203), kar pa le delno ustreza resnici. Predvsem se mi zdi nevzdržna trditev, da se je

Ricoeurjevo »zgodovinsko-filozofsko mišljenje začelo z njegovimi refleksijami o »Husserlu in smislu zgodovine« (Liebsch, 205).

Pred tem člankom – »Husserl in smisel zgodovine« –, ki je bil objavljen leta 1949, se je Ricoeur po eni strani aktivno ukvarjal z vprašanji zgodovine in pisal članke, v katerih je zavzemal politična stališča do različnih žgočih vprašanj časa pa tudi evropske zgodovine ter, po drugi strani, obravnaval zgodovinsko-filozofske probleme v delih Gabriela Marcela, Karla Jaspersa in Soerena Kierkegaarda (cf. Dosse 1997, 41–57; Dufrenne/Ricoeur 1947; Ricoeur 1948, 1949). Pomembno je poudariti, da se s krizo evropske civilizacije ni najprej soočil prek Husserla, temveč prek lastnega življenja: ko je bil star dve leti, leta 1915, je njegov oče padel v bitki na Marni. Postal je sirota, saj je njegova mati umrla kmalu po njegovem rojstvu. Na vprašanje, na kaj se danes spominja, ko se zazre v preteklost, mi je Ricoeur oktobra 2002 odgovoril tole: »Odrasel sem s spominom na prvo svetovno vojno in na mojega očeta, ki je bil v vojni ubit. Zaradi tega sem se vedno čutil blizu filozofu, kot je Jan Patočka, ki ni nikoli nehal ponavljati, da je Evropa leta 1914 naredila samomor.

60 Datum 1914 je danes nekoliko pozabljen, ker so ga zasenčile grozote druge svetovne vojne. S to nedoumljivo napako se je Evropa zapletla v slabo usodo« (Ricoeur/Raynova, 106). Ricoeurjevo zadnje veliko delo, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000), Evropo in evropsko zgodovino situira naravnost v to napetost med spominjanjem in pozabljenjem, med »preveč« in »premalo« spomina, in poskuša razviti novo politiko »pravičnega« in »pravičnega« spomina (*politique de la juste mémoire*, Ricoeur 2000, 580). Kajti pravičnost zahteva, da nepravičnega v zgodovini ne pozabimo oz. da ga ne prelahkotno odrinemo, a tudi, da ga ne priklicujemo vedno znova v spomin, fanatično in zagrizeno (2000, 97–105, 609–614), temveč da ga kritično predelamo. »Po poti kritike zgodovine spomin sreča smisel pravičnosti.« (2000, 650). V *Reflexion faite*, svoji »intelektualni avtobiografiji«, Ricoeur opiše kako zgodaj je že trčil ob nepravičnost v evropski zgodovini: »Predčasno odkritje – ko sem bil star ravn enajst, dvanajst let – nepravičnosti Versajskega sporazuma je naenkrat preobrnilo smisel smrti mojega očeta, ki je bil 1915 ubit na fronti: ta smrt, ki je izgubila svetniški sij pravične vojne in neomadeževane zmage, se je izkazala kot smrt, ki je bila zaman.

Mojemu pacifizmu, ki se je razvil iz tuhtanja o vojni, se je kmalu pridružil zelo živ občutek za socialno nepravičnost, ki ga je spodbodla in upravičevala moja

protestantska vzgoja« (Ricoeur 1995, 18–19). Kasneje, v svojem soočanju z Jaspersovo filozofijo zgodovine, bo Ricoeur povezal zgodovinsko nepravico z vprašanjem krivde: »Krivda me spremlja tudi v nemoči: o nepotrebnih mučeniški smrti govori kot o najvišji vrednoti ...« (Ricoeur 1991, 148).

Zaradi krize, ki jo je v njem sprožila prva svetovna vojna, je torej Ricoeur razvil posebno senzibilnost za, med drugimi, vprašanja nepravice, zla, smisla, krivde. Ta senzibilnost se je spričo nadaljnega razvoja Evrope, posebej spričo zaostrovanja nacionalistične problematike, vzpona nacionalsocializma, španske državljanske vojne, ljudske fronte, monstroznosti druge svetovne vojne, cepitve Evrope v povojnem času in oblikovanja novih totalitarnih režimov, le še izostrila in se sukcesivno izkristalizirala kot zavest o lastni odgovornosti. Tako ni nobeno naključje, da sta na njegove poglede v začetku močno vplivala misleca krize in aktivista, kot sta bila Emanuel Mounier in Andre Philip, ki sta krščanstvo povezovala s socialnimi in celo socialističnimi idejami (Ricoeur 1995, 18–19; Dosse 1997, 32–57). Ideja, da ne moremo biti resnični kristjani, ne da bi se borili za socialno pravičnost, postane povod za Ricoeurjevo znamenito formulacijo »socialiste parce que chrétien« (Dosse 1997, 49; Rochefort-Tourquin, 1986). V svojem prvem članku, ki je izšel 1935 v *Terre nouvelle*, organu skrajno levih kristjanov, Ricoeur pledira za refleksiven pristop k politiki in zgodovini: na okolico lahko učinkujemo in jo spreminjamo k boljšemu le, če jo razumemo (Dosse 1997, 54). Ta indirektni, reflektivno-interpretativni pristop, bo kasneje povezan s fenomenološkimi, eksistencialnimi, psihoanalitičnimi, lingvističnimi in hermenevtičnimi metodami, na koncu pa se bo sklenil v t. i. »voie longue«, v ovinek posebne fenomenološke hermenevtike osebe, skupnosti in zgodovine.

S fenomenologijo se je Ricoeur soočil proti koncu svojega študija na Sorboni. V študijskem letu 1934–1935, v času, ko se je osebno srečal z Gabrielom Marcelom, mu je dal neki prijatelj, Maxime Chastaing, angleški prevod Husserlovih *Ideen* – knjigo, ki jo je kasneje, v času svojega ujetništva v Nemčiji, prevedel v francoščino.

»Seveda so obstajale razlike« – se spominja kasneje – »med francosko reflektivno filozofijo, filozofijo eksistence Gabriela Marcela in Karla Jaspersa ter Husserlovo deskriptivno fenomenologijo, toda vse tri so bile razumljene kot predpostavka za militantno filozofsko dejavnost« (1995, 18) Preko Marcela in Jaspersa je Ricoeur spoznal kritično nalogo mišljenja kot premišljanja o mejnih

situacijah in prepadnosti eksistence. Tema evropske krize v njuni refleksiji dobi podobo evropskega nihilizma kot izgube smisla. Ta se kaže v uničenju človeštva in njegovih duhovnih vrednot z naraščajočim objektiviranjem, odtujitvijo in pomanjkanjem komunikacije, pa tudi z razosebljenjem v tehnokratskih in totalitarnih družbah. Splošneje rečeno, razmislek o Evropi se pri teh filozofih eksistence giblje v kontekstu neke dialektike univerzalne usode človeštva, ki jo je potrebno misliti iz transcendence in posameznih usod ljudstev, ki so odvisne od človeške odločitve. Vendar pa se je Ricoeur naslonil na Husserla, ko je prvič zastavil, tako v fenomenološkem kot tudi v širšem konceptualnem kontekstu, namreč kontekstu filozofije zgodovine, vprašanje o posebni usodi Evrope.

62

V svojem leta 1949 objavljenem članku »Husserl et le sens de l'histoire« Ricoeur izhaja iz vprašanja, kako je prišlo do tega, da je Husserl, ki je bil spočetka apolitičen in ni kazal nobenega zanimanja za socialno problematiko kot področje naravne naravnosti, svojo pozno filozofijo začel na novo premišljati ravno z ozirom na zgodovino. Kakšni so bili Husserlovi motivi za privzete kolektivne krize, zaradi katerih ni več premišljal o transcendentalnem egu, temveč o konkretnem evropskem človeku in njegovi prihodnosti? Kaj ga je prepričalo o tem, da je fenomenologija »odgovorna za evropskega človeka in da mu edino le ona lahko pokaže pot do prenove« (Ricoeur 1949, 21)? Ricoeur odgovor najde v Husserlovi osebni usodi: »Husserl je bil kot znanstvenik nearijskega izvora nacistom sumljiv, posebej kot sokratski genij, ki se sprašuje po ozadju stvari; ko je bil potem poslan v pokoj in prisiljen k molku, je moral stari mož ugotoviti, da ima duh svojo lastno zgodovino, ki je z zgodovino povezana, da duh lahko zboli, da lahko zgodovina sama postane nevarno področje in zaton duha. (...) Prek zavesti krize se je v času nacionalnega socializma torej v zgodovino realno vstopalo, in da bi se rešila čast racionalizma, je bilo treba ugotoviti, kdo je bolnik in v čem je smisel izgube smisla človeka« (Ibid., 22)¹. Ricoeur tu očitno privzame, da je Husserl prišel do zgodovinsko-filozofske problematike v *Krisis* šele v začetku tridesetih let, zaradi nacionalnega socializma. Toda ta domneva je problematična, kajti Husserlova diagnoza časa v razpravah o *Krisis* se le ne bistveno razlikuje od tiste, ki jo je podal že v *Filozofiji*

¹ To vprašanje bo kasneje formulirano v še bolj izostreni obliki: »Tega misleca [Husserla], ki je bil v subjektivnem pogledu tak kot le malokdo, so šele dogodki prisilili, da sebe tolmači zgodovinsko: najprej je moral nacionalsocializem postaviti celotno sokratsko in transcendentalno filozofijo na zato•no klop, da se je freiburški profesor potem blagovolil nasloniti na veliko tradicijo refleksivne filozofije in v njej spoznati smisel zahoda« (Ricoeur 1974, 55).

kot strogi znanosti leta 1911, kot primerno pokaže Manfred Sommer: »stiska« ali »kriza« leta 1911 izhaja, tako Husserl, iz znanosti in zato je naloga znanosti oz., filozofije kot »stroge znanosti«, da jo premaga (Sommer 1997, 25–26). Ravno tu je, kot bomo videli, razlika med Husserlovim in Ricoeurjevim interesom za fenomen »krize«: za Husserla gre za krizo vednosti, zaradi katere je prišlo do kulturnozgodovinske in zgodovinske krize, za Ricoeurja pa gre za regionalne krize zgodovine, ki vplivajo na svet idej in na zavest ter to krizo izzovejo. Oba misleca pa povezuje pojmovanje, da je evropska kriza povezana s »krizo smisla«, na katero mora filozof odgovoriti in pred katero se mora zagovarjati (Ricoeur 1949/86, 51–54; Ricoeur 1974, 55–59).

Ricoeur ni edini, ki mu je dal misliti »preobrat« v Husserlovi fenomenologiji. Vendar vprašanje zastavlja v širšem kontekstu: namreč v kontekstu možnosti filozofije zgodovine, izhajajoče iz fenomenologije. Vprašanje je upravičeno, kajti v Husserlovem delu pred letom 1930 ni bilo ničesar, kar bi bilo lahko povod za to, da bi mogli, vsaj nekoliko, domnevati, bo zgodovina – posebej evropska – postala privilegirani predmet fenomenologije. Nasprotno, logični karakter fenomenologije kot tudi metoda transcendentalne redukcije sta implicirali izključitev vsake zgodovinske problematike (Ricoeur 1949/86, 23–27).

63

Ricoeur pa kljub vsemu vidi dva nastavka, s katerima bi zgodovina svoje mesto lahko našla tudi v transcendentalni fenomenologiji: fenomenološko pojmovanje časa in pluralnost zavesti. Transcendentalni in konstituirajoči čas sicer ni transcendentna in konstituirana zgodovina, ki je korelat psihološke zavesti, ki konstituira skupnost v kozmičnem času, vendar pa problematika časa omogoči dostop do zgodovine: »Če bi zgodovino zgodovinarjev reducirali in jo konstituirali, bi lahko izdelali neko drugo zgodovino, bližjo zavesti, ki daje in producira; v tem smislu predstavlja transcendentalna fenomenologija s fenomenološko tematiko mejnik na poti do filozofije zgodovine« (ibid., 28). Pluralnost zavesti, ki dejansko otežuje vprašanje enotnosti zgodovine, bi bila po Ricoeurju s tem že tudi odprte zgodovinskega, kajti le zaradi nje sploh lahko imamo zgodovino (ibid., 29).

Vendar niso ti nastavki za transcendentalno fenomenologijo tisti, ki so privedli Husserla do zastavitve vprašanj o smislu zgodovine in evropskega človeštva, temveč je, tako Ricoeur, *evropska zgodovina sama* tista, ki je prispevala k *zavesti krize* (*conscience de crise*) in k problematiki Husserlovega poznega dela *Kriza evropskih znanosti in transcendentalna fenomenologija*. Zavest krize

je v najglobljem smislu postavljanje človeštva pod vprašaj: Kam gre človek oz. človeštvo, v čem je namen človeka, kaj je smisel zgodovine? Fenomenologija kot filozofija zgodovine izhaja, tako Ricoeur, iz krize in dvoma in gre proti ideji in smislu, da bi tako formulirala neko splošno nalogo (ibid., 30). To gibanje proti »notranjemu smislu« evropske zgodovine in evropskega človeštva je možno le zato, ker je Husserl že od začetka obravnaval zgodovino in teleologijo kot sinonimni. Trdil je celo, da ima le Evropa »immanentno teleologijo«, »smisel«. V nasprotju z deželami, kot sta Indija in Kitajska, ki utelešata le empirično realiteto socialnega, naj bi bila Evropa v posesti neke duhovne figure, neke ideje, ker Evropa ni le geografsko okolje, temveč *duhovna tvorba s teleološko usmerjenostjo*. Ricoeur to razloži na ta način: »Trditev, da le Evropa poseduje idejo, se zdi manj presenetljiva, če jo razložimo v dveh ozirih. Po eni strani bi morali reči, da – strogo vzeto – le človeštvo v celoti poseduje neki smisel, vendar se je Evropa geografsko in kulturno odcepila od preostalega človeštva s tem, da je dojela smisel človeštva, in ravno v tem je njegova univerzalnost. Po drugi strani pa je edina ideja, ki je ideja za vse, filozofija. Filozofija je ,notranja entelehijaž Evrope ali prafenomen njene kulture. Biti Evropejec torej ni toliko stvar kake ,slave edinstvenostiž, temveč predvsem odgovornost, ki vse zavezuje. Vendar moramo besedo filozofija prav razumeti. Filozofija kot smisel evropskega človeštva ni noben sistem, nobena šola, noben zapisan spis, temveč ideja v Kantovem pomenu, torej naloga. Ideja filozofije je teleologija zgodovine. Zato je filozofija zgodovine v končni fazi zgodovina filozofije, ki sovpade z ozavestitvijo filozofije« (ibid., 31–32).

Kaj pa naj bi bila filozofija kot naloga in v kakšnem razmerju je do evropske civilizacije? Ricoeur to razloži na ta način: filozofija je univerzalno, »celostno« vedenje, je umska ozavestitev človeštva in implicira etično nujnost in odgovornost za realizacijo tega uma. Kriza evropskega človeštva kot kriza znanstvenosti vednosti, ki je zapadla objektivizmu, se da premagati le s pomočjo filozofije oz. s fenomenologije kot katarze bolne zavesti. Ta katarza kot relativizacija objektivizma se pri Husserlu godi kot obračanje zavesti nazaj k egu, utemeljenem v življenjskem svetu, tj. v fenomenološkem samospoznanju (ibid., 48).

Ricoeurjev članek se konča s kritiko Husserlovega predloga, saj ga ovrednoti kot »preveč enostavnega in apriorističnega« (ibid., 50). Ricoeur se zavzame za filozofijo zgodovine, ki Husserla in Marxa privede v dialog in ki razmerja med idejami in zgodovino ne postavi le a priori, temveč tudi a posteriori, v dia-

lektičen dvojni odnos. Po eni strani imajo namreč ideje pomemben vpliv na zgodovino, kot je to pokazal Husserl, po drugi strani pa morajo biti ideje v zgodovini same preizkušene, verificirane in korigirane, kot je to terjal Marx (ibid., 49). Tako je naloga in odgovornost filozofa dvojna: z raziskavo uma naj ne bi le skrbel za boljše razumevanje evropske zgodovine in kulture, temveč koncepte, pridobljene s pomočjo uma, vedno znova tudi kritično preverjal v luči konkretnih zgodovinskih dogodkov. Ricoeurjev pristop zahteva polifono branje, v katerem se Husserlovo pojmovanje filozofije kot »možganov« evropske civilizacije in kulture povezuje z drugimi, nefilozofskimi (ekonomskimi, političnimi, pravnimi, religioznimi itn.) interpretacijami zgodovine.

Ricoeurjev članek lahko obravnavamo kot »programski«, kolikor gre pri njenem postavljanju Husserlove *Krisis* pod vprašaj za nadaljevanje Husserlovega premisleka in tudi za drugačen premislek te problematike, ki se sklene v vseživljenjski program. Rekonstrukcija programa odpre več perspektiv. Ricoeur poskuša, prvič, izhajajoč iz Husserlovega vprašanja po smislu, zgraditi fenomenološko filozofijo zgodovine, ki eidetične fenomenologije ne bi postavila v dialog le s kritično teorijo Marxa, temveč in predvsem z zgodovino zgodovinarjev, s krščansko eshatologijo in hermenevtiko; drugič, konkretno misliti naprej generativno plat Husserlove *Krisis*, in sicer v kontekstu problematike človekovih pravic; tretjič, ponuditi nov, celovitejši koncept krize in, četrtič, »filozofijo zgodovine« vse bolj nadomeščati s historičnim in političnim izobraževalnim modelom, iz katerega bi lahko izpeljali nov koncept Evropske zveze. V nadaljevanju poskusimo Ricoeurjev doprinos k temi Evrope razumeti z omenjenih vidikov.

Kriza – interpretacija – udejstvovanje

Avtorji, kakršen je Jürg Zbinden, so Ricoeurjevo zgodovinsko mišljenje predstavili kot kompleksno delo, v temelju katerega pa je preprosta shema »reševanja krize« (Zbinden 1997, 198). Vendar ostaja vprašljivo, ali ta interpretacija vzdrži in ali tudi sama ne predstavlja neke vrste simplifikacije. Shema »reševanja krize« bi veljala bolj za Husserlovo filozofijo zgodovine kakor pa za Ricoeurjevo. Ricoeurju namreč ne gre za reševanje evropskega človeštva iz krize, temveč za razumevanje in ravnanje s krizo, ki je trajni sestavni del zgodovine kot take in ne le neko nenadno obolenje, specifično za evropsko moderno (Ricoeur 1974, 1986). Ravno v razliki s Husserlom je mogoče najbolje

rekonstruirati Ricoeurjevo lastno zgodovinsko mišljenje in z njim povezano tematiko Evrope.

66

Eden od temeljnih pojmov, ki jih postavlja pod vprašaj Ricoeur v svojem poskusu, misliti naprej od Husserla, je *pojem krize*. A tega pojma ni tematiziral le Husserl, temveč tudi Kierkegaard, Marx, Nietzsche, Freud, Marcel, Mounier, Landsberg, Jaspers, in potem kasneje Adorno, Patočka, Erikson, Koselleck, Eric Weil, Kuhn in drugi misleci, s katerimi se je soočal Ricoeur (Ricoeur 1986, 38–63). Enako kot v članku o Husserlu iz leta 1949 Ricoeur v *Histoire et vérité* (1955) in v članku »*Je »kriza« specifično moderni fenomen?*« (1986) vztraja pri kompleksnejšem branju krize, ki naj bi ta problem obravnavalo na različnih ravneh: »... govori se o »krizi« v matematiki, o »krizi« v gospodarstvu, o »krizi« vladanja; beseda nima vedno istega pomena. Poudariti je treba, da imajo »krize« nekega socialnega in kulturnega področja svoje lastne motivacije in rešitve; tako je bila kriza matematike v času Pitagore precej neodvisna od drugega zgodovinskega dogajanja; bila je izziv, lasten matematiki (v tem primeru iracionalnost diagonale kvadrata v razmerju z njegovo stranico); in ta kriza je bila rešena s povsem matematičnim postopkom. (...) Podobno je ena in ista doba lahko napredna v politiki in zaostala v umetnosti – takšno je bilo obdobje francoske revolucije – ali pa tudi napredna v umetnosti in brez napredka v politiki, na primer drugo cesarstvo. ,Veliko stoletje‘, velika doba, to je čas, v katerem vse dozori bolj ali manj sočasno, tako kot v Periklejevem stoletju, v trinajstem stoletju, v sedemnajstem stoletju ...« (Ricoeur 1974, 99). Ker različne ravni oz. tokovi razvoja zgodovine med seboj niso nujno povezani, se postavlja vprašanje njihovega skupnega imenovalca: »Kaj imajo skupnega kriza živcev, kriza vlade, kriza vrednot ali civilizacije? Ali ni tako širok pojem psevdopojem?« se sprašuje Ricoeur (ibid., 186, 38). Zato izhaja iz manj spornih regionalnih pojmov krize, kot so medicinski, psiho-fizični, kozmopolitski, epistemološki in gospodarski, da bi lahko postavil vprašanje »globalnega« ali »posplošenega« pojma krize družbe kot »skupnega socialnega fenomena« (Marcel Mauss). Ricoeur pokaže, da se da vse regionalne pojme na ta ali oni način posplošiti. Tako bi npr. medicinski pojem krize evropsko skupnost predstavil kot v celoti obolelo socialno telo, katerega sposobnost za integracijo in ravnotežje je motena. Toda ta interpretacija je po eni strani omejena, ker ostaja nejasno, kateri zdravnik bi bil primeren za to, da bi postavil diagnozo, in po drugi nevarna, ker redukcija na organsko pelje v izgubo mišljenja (Ricoeur 1986, 50). Enako bogate možnosti posploševanja ponuja epistemološki pojem,

kar najbolje pokaže Husserlova *Krisis*: »Husserl notranje krize neke znanosti – krize, v zvezi s katerimi smo skupaj s Thomasom Kuhnom govorili o menjavi paradigem – izrecno razlikuje od krize temeljev, ki ni le spoznavnoteoretska, temveč transcendentalna, kolikor se dotika poslednje utemeljitve vednosti. Gigantomachia, v kateri se spoprijemata transcendentalizem in subjektivizem, po Husserlu svoj vrh doseže v krizi našega časa; to je sprožila nesposobnost, zadostiti zahtevi po poslednji utemeljitvi, in sicer tako, da se je zastavljanju tega vprašanja preprosto odreklo. (...) Toda tudi ta posplošitev ima svoje meje: vprašanje je, kako lahko vemo, kako vprašanje poslednje utemeljitve vednosti integrirati v sklop idej in vrednot, na katerih temelji celota družbenega fenomena. Seveda se v središču tega fenomena nahaja filozofija, kolikor je, tipično, zahodna filozofija in torej nosilka moderne na zahodu. V tem oziru lahko rečemo, da strukturira spomin Evrope, kolikor Evropa ni neko območje sveta, temveč, kot hoče Husserl, ,idejaž. Kljub temu lahko dvomimo, da je filozofiji uspelo vsaj v Evropi ustvariti ,transcendentalno skupnostž, sposobno uresničiti funkcijo vladanja, ki ji jo dodelil Husserl. Obenem se lahko vprašamo, ali evrocentrizem, ki je navzoč v Husserlovih izvajanjih, res ni v zvezi z aroganco neke določene družbe. In ali ni neka naivnost, ki je še hujša kot aroganca, tista, ki označuje samostilizacijo zahodnega filozofa kot »funkcionarja človeštva«. Zaradi teh nerešenih vprašanj je problematična celotna posplošitev epistemološkega modela, ki ga je Husserl povzdignil na raven transcendentalnega modela« (Ricoeur 1986, 52) Ricoeur zaradi tega uporabi Koselleckovo analizo historične zavesti, ki pojem krize poveže s transcendentalijama pričakovanja in izkušnje, pri čemer ga generalizacija regionalnih pojmov krize pripelje do te definicije: »Kriza je patologija procesa spreminjanja zgodovine v čas: je disfunkcija sicer normalno vladajoče povezave med pričakovanjem in izkušnjo« (ibid., 57).

Drug temeljni pojem, ki ga Ricoeur zopet formulira nasprotno od Husserla, je pojem zgodovine. Po Ricoeurju Husserl izhaja iz zgodovine, ki je dejansko zgodovina uma: je zgodovina transcendentalnega motiva, cogita, od katerega naposled pričakuje tudi upravičenje (Ricoeur 1974, 56). To pričakovanje predpostavlja možnost koincidence smisla zavesti, »kratke« poti samospoznanja, s smislom, to pomeni: z »dolgo« potjo zgodovine. Husserl tako poseduje dvojno zaupanje, » /.../ po eni strani v zgodovinskost uma in po drugi strani v pomen zgodovine. Nastanek in razvoj filozofije v Grčiji in na zahodu sta zanj potrditev, da to dvojno zaupanje ni bilo zamen. Zgodovina filozofije se filozofu zdi kot

šiv med zgodovinskostjo uma in pomenom zgodovine« (ibid., 56). Toda ta identifikacija realne zgodovine z zgodovino filozofije je po Ricoeurju neutemeljena. Predvsem je treba pripeljati v ospredje zgodovinarjevo zgodovino kot zbir človeških naravnosti in jo razlikovati od zgodovine filozofa kot diskurza druge stopnje, ki te naravnosti poveže v koherenten red kategorij (ibid., 58). To razlikovanje je težko, saj je »zgodovina zgodovina le toliko, /.../ kolikor njen smisel ostaja temen in zmeden« (ibid., 86). Šele z razjasnitvijo v diskurzu pride na svetlo in dobi »smisel«. V tej zvezi lahko po Ricoeurju zgodovino razumemo kot »prihod nekega smisla in kot nastop edinstvenega /xx česa: smisla? – ali pa kaj manjka?/« (ibid., 83), toda zaradi tega še ne smemo pozabiti, da zgodovina prav tam, kjer postane razumljiva, že tudi preneha biti zgodovinska (ibid., 101). Zaradi tega se Ricoeur kategorično postavlja proti Husserlovi ideji univerzalne zgodovine oz. proti »kardinalni iluziji enotnosti zgodovine (ibid., 86, 178). Ne obstaja ena zgodovina in en, v njej vsebovani telos, ki bi ga bilo treba odkriti in uresničiti. »Integralna zgodovina« je mejna ideja, saj vsaka civilizacija vsebuje različne cikle vzponov in padcev – krize, renesanse, revolucije –, ki se jih ne da totalizirati. Vsak poskus, to raznoličnost dvigniti v eno, enotno resnico, vodi v laž: »Duh laži zastruplja iskanje resnice /.../ s hlepenjem po enotnosti; to je padec v greh na prehodu iz totalnega v totalitarno. Ta prehod se zgodovinsko vedno vrši tedaj, ko se neka sociološka moč nagiba k temu, da bi vse kroge resnice bolj ali manj popolno združila in ljudi podredila nasilju enotnosti...« (ibid., 182). To pa ne pomeni, da vidi Ricoeur v Husserlu lažnivca ali totalitarnega misleca, gre mu le zato, da pokaže na nevarnosti in zablode identifikacije smisla oz. uma z realno zgodovino. Če po Ricoeurju sploh obstaja enoten načrt zgodovine, je ta skrit. Je predmet verovanja, in ne vednosti, kot tak pa ostaja skrivnost. V tem skritem smislu ima za kristjane zgodovina eshatološko naravo. Verni upa, da »tudi svetna zgodovina deleži na smislu, ki ga razvija sveta zgodovina, da obstaja z dobrimi razlogi na koncu le ena edina zgodovina, da so vse zgodovine naposled svete« (Ricoeur 1974, 106). Ker Ricoeur bolj in bolj razlikuje religiozno in filozofsko vero (Ricoeur/Raynova 2004, 99–106), se v svojem poznem delu odvrča od eshatologije in teleologije. S tem nalogo filozofije zgodovine tudi nadomesti naloga *fenomenološke hermenevtike* zgodovinske izkušnje s pomočjo *narrativnosti in spomina* (Ricoeur 1985 in 2000).

Ricoeurjeva nova interpretacija *Krisis* in zgodovine omogoči tudi drugačen, razširjeni pojem evropske krize. Če je lahko govor o evropski krizi, potem te ne moremo več motriti na ravni splošnega, kot krizo »evropskega človeštva«,

ampak moramo simptome te krize raziskovati na bolj konkretnih ravneh gospodarstva, znanja, politike, identitete itn. Debate o krizi evropske moderne Ricoeurja naposled napotijo k tej diagnozi: »Kar /.../ krizo naše dobe, kot se zdi, najboljše označuje, je po eni strani to, da v neki /.../ med tradicijo, moderno in postmoderno razcepljeni družbi ni konsenza; po drugi strani, kar je še večja prepreka, ki jo nazadovanje potegne s seboj, pa vsesplošno nazadovanje prepričan in tudi sposobnosti za angažma ali, kar se zvede na isto, splošni umik sakralnega, ki ga lahko razumemo kot vertikalno sakralno (religiozno v najširšem smislu) ali horizontalno sakralno (politično v najširšem smislu)« (1986, 62). Toda Ricoeur, daleč od tega, da bi to krizo dramatiziral, v njej prej vidi »neko še nikoli obstoječo priložnost za prenovo dediščine preteklosti /.../, tj. dvojno priložnost: za pridobitev novih moči in za novo interpretacijo« (ibid.).

Kaj natančno pomeni »zmožnost za angažma« z ozirom na Evropo v kontekstu fenomenologije, Ricoeur pokaže ob primeru Jana Patočke in Vaclava Havla. S tem ko sta Husserlovo *Krisis* brala poziv zoper totalitarizem, je ta zanju postala vir inspiracije za upor proti moralni dekadenci ter boj za svobodo in človekove pravice (Ricoeur 1991, 69–70, 74).

Civilizacija in vrednote: naloge intelektualcev pri izgradnji evropske zveze

Če je bila odgovornost intelektualcev dolga leta, skoraj celo 20. stoletje, v tem, da so se upirali »globalnemu totalitarizmu« v Evropi in se proti njemu borili, pa je po Ricoeurju v letu 1989 napočila nova doba (Riker 1995, 115), ki zahteva tudi drugačen angažma, namreč podpora novi izgradnji Evropske skupnosti.

Na vprašanje, pred katero nalogo danes stoji Evropa, mi je Ricoeur oktobra 2002 odgovoril takole: »Najprej moramo začeti bivati skupnostno (*collectivement*) in institucionalno. Kajti vstopili smo v proces razširitve, ki poteka hitreje kot proces strukturiranja. To zaostajanje bo lahko zelo drago, saj tvegamo, da bomo ustvarili le prostor svobodne trgovine anglosaškega tipa, in ne zahodnega« (Raynova 2002). Drugače povedano, evropska integracija ima tako ekonomske kot tudi politične, pravne in kulturne vidike, ki jih je treba misliti in obravnavati skupaj. To zahteva nov model skupnosti, ki je utemeljen na solidarnosti in priznavanju različnih nacionalnih tradicij in vrednot, torej novo politično zavest. Nacionalne napetosti, posebej vojna v nekdanji Jugoslaviji, so ta problem postavile v ospredje. V nekem pogovoru z ruskim filozofom

(1993) je Ricoeur to pojasnil takole: »Spoštovanje pravic manjšin je kriterij demokracije. Zdi se mi, da so zahodne demokracije naredile napako, ko so priznale Hrvaško kot avtonomno državo, ne da bi dobile dovolj garancij za pravice srbske manjšine. Tragedija balkanskih narodov je v tem, da poskušajo uresničiti neuresničljive sanje o ‚resničnih‘ in ‚naravnih‘ mejah in si nočejo priznati, da so v resnici vse meje zgodovinske. Očitno je, da politične meje ne bodo nikdar identične z etničnimi. (...) V Evropi obstajajo nevarni simptomi politične krize, kot so omejitve svoboščin in človekovih pravic za manjšine. Posebnosti geografske lege Evrope je potrebno natančneje upoštevati. V nasprotju z Ameriko, ki je kontinent emigrantov, so politične meje Evrope rezultat cele vrste kataklizem. Politična struktura Evrope torej ne more sovpadati s strukturo etnij. Zato z Jürgenom Habermasom delim prepričanje, da sta državljanstvo in etnična pripadnost dve različni stvari. Vsakdo čuti pripadnost tej ali oni nacionalni kulturi, toda to, kar šteje, zavest mene kot državljana neke skupnosti, ki jo vodi en in isti zakon« (Ricoeur 1995, 121). Primer tega je za Ricoeurja Francija: »Francoska kultura je ekstremno močno nagnjena k tradiciji nedotakljive nacionalne suverenosti – principu, ki ga je formuliral Rousseau. Toda pristop Francije v EZ priča o naši pripravljenosti, da se odpovemo nacionalni suverenosti v imenu pravnega sistema višje vrste. Tako ostanemo mi, Francozi, sicer državljani Francije, ki se zavedajo svoje pripadnosti francoski kulturi, sočasno pa sebe čutimo kot člane Evropske skupnosti« (Ibid., 120).

70

Kako in kje lahko danes hermenevitična fenomenologija prispeva k temu učnemu procesu evropskega skupnega življenja?

Predvsem z razjasnjevanjem pogojev »dobre uporabe političnega jezika«. To postane mogoče z razlago razmerja med političnim jezikom in retoriko. Ker je politični jezik po svojem bistvu retorika, v sebi vedno nosi možnost sofistične zlorabe, tj. »spretno konstrukcije sofizmov, ki naj občinstvo pripelje do tega, da verjame v neko mešanico lažnih obljub in resničnih nevarnosti« (Ricoeur 1991, 161 in 175). Takšna zloraba se je zgodila tako v individualistični retoriki, s tem ko je pervertirala diskurz o človeku in pripeljala do tehnokracije in potrošniške družbe, kot tudi v kolektivistični retoriki totalitarnih režimov, ki so pod krinko tega, da želijo ustvariti novega človeka, razpustili osebno avtonomijo. Obe retoriki izhajata iz napačne podmene, da obstaja neki temelj, neka naravna oz. umna ureditev, iz katere se da izpeljati splošne vrednote običajnega življenja. Po Ricoeurju pa obstaja le pluralnost vrednot in konfliktnih predstav o pravu in ureditvi družbe, ki se jih ne da totalizirati, temveč se jih da le v

diskurzu pripeljati do »konfliktnega konsenza«.² Legitimacijska kriza, v kateri smo zdaj, po Ricoeurju zahteva relativiranje pozicij in priznavanje krhkosti političnega jezika na treh ravneh: nepreklicne konfliktnosti političnih razmišljanj in pravnega sistema, pluralnosti ciljev in stremeljenj »dobre« vlade in nedoločenosti vrednostnega horizonta v zvezi z »dobrim« življenjem. Na kratko rečeno, »le deontologija mere in spoštovanja, ki jo upoštevajo vsi udeleženci v politični igri, lahko politični jezik zaščiti pred perversijami, ki so inherentne njegovi retorični funkciji« (Ricoeur 1991, 175).

Nadalje, ker v Evropi obstaja pluralnost vrednot, kultur in tradicij, je toleranca napovedana. Problem tolerance in netolerabilnega v evropskem kontekstu je še ena tema, k obravnavi katere je prispevala tudi fenomenološka hermenevtika. Ricoeur pokaže, da toleranca ne pomeni vedno nekaj pozitivnega, saj preveč tolerance lahko privede do nasilja v skupnosti (Ricoeur 1991, 297–298). Toleranco in njeno hrbtno stran, netolerabilno, moramo razlagati na treh različnih ravneh, ki jih ne bi smeli pomešati: na institucionalni ravni države, na kulturni ravni, na kateri prihajajo v konflikt različne mnenjske usmeritve in načini obnašanja do drugih, in na religiozni ravni. V pozitivnem smislu naj bi institucionalna toleranca vzpostavila povezavo med formalnim pravom kot enakostjo pred zakonom in lajšanjem razlik v možnostih kot obnovi pravičnosti za socialno šibkejše. Netolerabilno na tej ravni nastane takrat, ko država, katere red naj bi zagotavljal svoboščine, uvede nesprejemljive omejitve svobode izražanja in delovanja (Ricoeur 1991, 301). Kulturna toleranca je že omenjeni konfliktni konsenz, tj. priznavanje pravice nasprotnika do lastnega mišljenja, kar implicira tudi pravico motiti se. Kar se na tej ravni ne da tolerirati, je pomanjkanje spoštovanja, iz katerega izhajajo rasizem, antisemitizem in druge oblike zlorabljanja osebe (Ricoeur 1991, 305). Verska toleranca je odprtost, posluh za drugače verujoče in priznavanje različnih verskih smeri. V evropskem kontekstu to za krščanstvo pomeni nujnost vstopanja v dialog in sodelovanje z

² V članku »Langage politique et rhétorique«, na katerega se tu navezujem, koncept »konfliktnega konsenza« ni razdelan. Kako naj ga natančneje razumemo, postane dosti bolj jasno v *Das Selbst als ein Anderer*, kjer je konfliktni konsenz [*konfliktuelle Konsens*] dojet kot posebna značilnost in mera demokracije oz. kot politična diskusija in pogajanje na osnovi transparentnih, svobodno izbranih pravil, ki jih je vedno znova mo•no postaviti pod vprašaj (Ricoeur 1996, 312–313). Kako do takšnega konsenza pride, pa – kot se zdi – sovpada z vprašanjem izgrajevanja demokracije. Vprašanje, kako iz totalitarnega re•ima pridemo v demokratičnega oz. ali sta vselej mo•na konsenz in pogajanja, ostaja tako v tem kot tudi v drugih Ricoeurjevih tekstih odprto. Določene namige s tem v zvezi se da najti v Ricoeurjevih spisih o uporabi nasilja in odpovedi nasilju, kot tudi v nekaterih intervjujih (gl. Ricoeur 1974, 1991).

drugimi, nekrščanskimi religijami. Netolerabilna je na tem področju sama netoleranca, ki je vodila k verskim vojnám in cerkvenemu despotizmu (Ricoeur 1991, 308–311).

Največji Ricoeurjev doprinos je po mojem mnenju to, da je omogočil nov koncept Evrope, ki izhaja iz fenomenološko-hermenevtične interpretacije dialektike civilizacije in kulture. Ricoeur v svojem članku »Tâches de l'éducateur politique« (1965) razlikuje med civilizacijo in kulturo. Civilizacija kot pojem obsega tri ravni resničnosti – raven dobrin in pripomočkov (*outillages*), raven institucij in raven vrednot. Kultura pa je, nasprotno, ožji pojem, ki se nanaša le na raven vrednot. Evropsko skupnost kot del civilizacijskega procesa bi morali intelektualci misliti na teh treh ravneh, in sicer s posebnim upoštevanjem političnega nivoja institucij in kulturnega nivoja vrednot, če naj vse ne ostane zgolj ekonomska ureditev ali pa utopija. Evropa kot vizija bi bila po Ricoeurju utopija, torej regulativna ideja v Kantovem smislu. Da bi ta ideja našla svojo uresničitvev v realiteti, bi se morala zgodovinska izkušnja Evropejcev najprej preobraziti na ravni dobrin in institucij, in sicer v konkordanci z realnimi možnostmi posameznih držav (Ricoeur 1991, 253). Polno delovanje ekonomske ravni lahko zagotavlja le oblikovanje jasnih političnih in pravnih pravil, odgovornih institucij in skupne ustave. Toda najpomembnejše bi bilo doseganje skupne identitete na temelju oblikovanja skupnih vrednot, saj so po Ricoeurju navsezadnje prav vrednote tiste, ki tvorijo substanco oz. identiteto nekega naroda. Ta se »izraža najprej v praktičnih običajih (...) Pod plastjo praktičnih običajev se nahajajo tradicije kot živi spomin civilizacije. Še globlje nazadnje najdemo jedro fenomena civilizacije, namreč vsoto slik in simbolov, s pomočjo katerih vsaka človeška skupina v zgodovini privede do izraza svojo prilagoditev na realiteto in na druge skupine. (...) V tem smislu lahko govorimo o etično-mitskem jedru, ki je hkrati moralično in imaginativno jedro, ki uteleša najvišjo ustvarjalno kapaciteto skupine. Ravno na tej globoki ravni je razlika med civilizacijami največja. (...) Vsaka skupina poseduje (...) svoj *etos*, etično edinstvenost, namreč kapaciteto za ustvarjanje, ki je povezana s tradicijo, s spominom in arhaično inkarnacijo« (Ricoeur 1991, 246). Celotna kompleksnost evropske problematike je ravno v tem, da ne obstaja ena, temveč več različnih evropskih tradicij, jezikov in narativnih identitet, ki naj bi se oblikovale v celoto »koncerta nacij«, ne da bi pri tem prišlo do prevlade ene ali druge nacije (Raynova 2003). Ravno tu bi lahko bila fenomenološka hermenevtika v veliko pomoč, kajti to identiteto lahko po Ricoeurju pridobimo le z novo interpretacijo preteklosti evropske zgodovine, z njenimi različnimi izkušnjami, vrednotami

in simboli (Ricoeur 1991, 254). Čeprav tretji del *Temps et Récit* in Ricoeurjevo zadnjo knjigo *La mémoire, l'histoire, l'oubli* lahko razumemo kot interpretativna poskusa v tej smeri, pa sta po mojem mnenju bolj ilustracija hevristične moči fenomenološko-hermenevtične metode na tem področju kot pa izpolnitev gigantskega programa, ki zahteva delo različnih ekspertov.

Glede na aktualno debato o tem, ali je Evropska skupnost skupnost vrednot ali pravna ureditev (Michalski, 2001; Spaemann 2001), ponuja Ricoeurjevo pojmovanje vrednot, po mojem mnenju, možnost, da gremo po tretji, srednji poti. Ricoeur svari tako pred totalitarnimi sistemi vrednot, tj. pred tem, kar nekateri imenujejo »teror vrednot« (Michalski 2001), kot tudi pred iluzorno vero, da lahko obstaja vrednostno nevtralna ureditev skupnosti (Ricoeur 1991, 301–302). Če hoče Evropa priti do lastne identitete in biti s tem tudi protisila Ameriki (Raynova 2003), bi morala oblikovati tudi svoje vrednote, ki ne prežemajo le področja kulture, temveč tudi področje politike, prava in ekonomije. Oblikovati tu ne pomeni posegati po enotnem modelu vrednot, kar je bil, bolj ali manj, projekt razsvetljenstva in Husserla (Ricoeur 1991, 172–173), temveč, potem ko smo dobili poduk *Krisis* in kriz, iskati konfliktni konsenz, ki bi se ga dalo razumeti le iz raznoličnosti in polifonije evropskih tradicij. V tem konfliktnem konsenzu, ki ga bo treba šele doseči, morda obstaja tudi upanje, da bi se dalo vse, kar se je 1914 in kasneje, med drugo svetovno vojno in po njej, izgubilo, namreč »večkulturna zveza narodov Evrope« (Riker 1995, 114), v neki novi fazi zgodovine ponovno pridobiti in privedi do veljave.

Prevedel Robert Simonič

BIBLIOGRAFIJA

- Francois Dosse, *Paul Ricoeur: Les sens d'une vie*. Paris: La Découverte, 1997.
 Mikel Dufrenne / Paul Ricoeur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris: Seuil, 1947.
 Edmund Husserl, »Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie«, v: *Husserliana*
 Bd. VI, Haag: Martinus Nijhoff, 1954, 314–348.
 Burkhard Liebsch, »Geschichte als Antwort«, v: Jörn Stückerath / Jürg Zbinden (ur.), *Metageschichte*.
Hayden White und Paul Ricoeur Baden-Baden: Nomos, 1997, 199–229.
 Krzysztof Michalski, »Politik und Werte«, v: *Transit*, 21/2001: 208–218.
 Yvanka B. Raynova, »All That Gives Us To Think: Conversations with Paul Ricoeur«, v: Andrzej
 Wiercinski (ur.), *Between suspicion and Sympathy. Paul Ricoeurs unstable equilibrium*, Toron-
 to: The Hermeneutic Press, 2003, 670–696.

- Yvanka B. Raynova, »Interview mit Paul Ricoeur anlässlich seines 90. Geburtstags« (celovita, še neobjavljena verzija), Neapelj 2002; Yvanka B. Raynova, *Between The Said and The Unsaid. Conversations with Paul Ricoeur*, Frankfurt am Main a.o.: Peter Lang (v pripravi)
- Paul Ricoeur / Yvanka B. Raynova, »Der Philosoph und sein Glaube«, v: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* Zv. 52, 1/2004: 85–112.
- Paul Ricoeur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris : Temps Present, 1948.
- Paul Ricoeur, »Husserl et le sens de l'histoire«, v : isti, *A l'école de la phénoménologie*, Paris : Vrin, 1986.
- Paul Ricoeur, *Geschichte und Wahrheit*, München: Paul List Verlag, 1974.
- Paul Ricoeur, *Temps et récit III. Le temps raconté*, Paris : Seuil, 1985.
- Paul Ricoeur, »Ist »die Krise« ein spezifisch modernes Phänomen?«, v: Krzysztof Michalski (ur.), *Über die Krise. Castelgandolfo-Gespräche 1985*, Stuttgart, 1986: 38–63.
- Paul Ricoeur, *Lectures I. Autour du politique*, Paris: Seuil, 1991.
- Paul Ricoeur, *Le Juste*, Paris : Esprit, 1995a.
- Paul Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris: Esprit, 1995b.
- Paul Ricoeur, *Das Selbst als ein Anderer*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1996.
- Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris: Seuil, 2000.
- Pol Riker, *Germenevtika, Etika, Politika*, Moskva: AO »KAMI«, 1995.
- Agnès Rochefort-Tourquin, *Socialistes parce que chrétiens*, Paris: Cerf, 1986.
- Manfred Sommer, »Husserls »Krisis««, v: Jörn Stückrath / Jürg Zbinden (ur.), *Metageschichte. Hayden White und Paul Ricoeur* Baden-Baden: Nomos, 1997: 25–36.
- Robert Spaemann, »Europa – Wertegemeinschaft oder Rechtsordnung?«, v: *Transit* 21/2001: 172–185.
- Jürg Zbinden, »Krise und Mimesis. Zur Rekonstruktion und Kritik von Paul Ricoeurs Begrifflichkeit in »Zeit und Erzählung««, v: Jörn Stückrath / Jürg Zbinden (ur.), *Metageschichte. Hayden White und Paul Ricoeur* Baden-Baden: Nomos, 1997, 180.

Dean Komel

SODOBNOST: FILOZOFSKO VPRAŠANJE ALI VPRAŠANJE FILOZOFIJE

I. DEL

75

Filozofija je v 20. stoletju nedvomno ubrala pot, ki jo je nakazal njen veliki »Fürsprecher«, predgovornik Friedrich Nietzsche, da bo namreč postala *filozofija bodočnosti* tudi za ceno, da se bo v imenu bodočnosti odpravila in presegla *filozofijo samo*. Nam to vendar dopušča, da se vsaj za trenutek ozremo nazaj, kakor da bi to *bila* neka novejša zgodovina filozofije v preteklem stoletju? Pravzaprav ne moremo, kajti za razliko od zgodovinopisja, ki je tudi kot »novejš«, za svojo sodobnostjo, je filozofija še vedno *pred* sodobnostjo kot *situacijo lastne drugosti*. Tako se prebudi uvid, da je sodobna filozofija, kolikor je postavljena *pred* samo sebe in odstavljena *preko* same sebe, v *resnici* soočena s situacijo *sodobnosti*, ki še vedno vztraja v svoji zastrtosti in traja kot *nesodobnost filozofije*.

Vsa bistvena filozofska vprašanja so postala *nesodobna* in postajajo vse bolj in bolj *nespodobna*, *sodobnosti same* pa kot da ni. Nadomestila jo je *humanistična udobnost*. Diskusija o postmodernizmu je s svojim oslabljenim, večinoma pa kar slabotnim humanizmom bodisi kulturalistične bodisi scientistične provenience oddaljila humanistiko od temeljnih nalog, ki jih je tej še nalagala zdaj že globoko pozabljena »kriza modernosti«. Tako se humanistika razume samo

še v pogledu te ali one priložnostne vloge v globalizacijski nadaljevanki, kjer se dehumanizacija sladka s humanizacijo, humanizacija pa kisa s dehumanizacijo.

Eden od osnovnih vzgibov razvitja filozofije v 20. stoletju je bil nedvomno poskus hermenevtične utemeljitve *Geisteswissenschaften* (danes samo še »humanistike«) pri Wilhelmu Diltheyu, ki se je pri Heideggru zaokrenil v smer hermenevtičnega zasnovanja filozofije same in naposled doprinesel k uvidu, da znotraj filozofije ni več kaj začenjati in da je pristni kraj mišljenja treba določiti *onkraj filozofije*. Vendar pa se mišljenje, ki stopa čez *filozofijo* v hkratnem sestopanju pod njo, nahaja *na poti vmes*, v neki *vmesnosti*, ki zase terjaja razumevanje. Tako *razumevanje* predvsem zaznamuje »ukvarjanje s *hermenevtiko*«, ki se je v prejšnjem stoletju vsekakor pomenljivo preobrazila v *filozofsko hermenevtiko*. Kaj ta oznaka zaobsega, izvemo šele, ko sežemo do tistega, kar naj bi bilo v njemu dosegu: *sodobnost kot godišče filozofske hermenevtike*. V smislu te hermenevtike je, da vzdržuje filozofijo, kolikor jo drži *zgodovinsko* odprto v pogovoru s tem, da odpira *situacijo* zastrte sodobnosti. Tako zgodovinsko mišljenje ni nekaj drugega od filozofije, marveč dogodevna drugost, v katero je filozofija zgodovinsko sama dovedena.

76

Pričujoče razpravljanje zato nima namena, da bi »uvajalo« v filozofsko hermenevtiko, saj sicer številni, a bolj ali manj zamejeni poskusi uvodov v filozofsko hermenevtiko kažejo, da je to nemogoče opravilo. Ti uvodi namreč drug za drugim kolebajo med tem, ali naj uvajajo v *hermenevtični ali v filozofski* vidik filozofske hermenevtike. Na to se navezuje tudi razlikovanje med *filozofsko hermenevtiko* in *hermenevtično filozofijo*, v ožjem smislu med fenomenološko hermenevtiko in hermenevtično fenomenologijo. Tu bi seveda lahko podali ustrezne razmejitve, vendar bi s tem nujno zapadli v omenjeno omejenost takega uvajanja v filozofsko hermenevtiko. Problem se nedvomno še zaostri, če poleg filozofske hermenevtike upoštevamo še literarno, filološko, tekstno, pravno, biblično, zgodovinsko, kulturno, umetnostno, znanstveno hermenevtiko, da ne gremo v naštevaju še naprej. Vse te zvrsti hermenevtike, ki so se razvijale bodisi pred filozofsko hermenevtiko bodisi vzporedno z njo, so metodološko in tematsko upravičile svoj položaj v znanstveni sistematiki, še posebej v tistem njenem območju, ki se ga obravnava kot *humanistiko*. Hermenevtika, kolikor jo v skladu z njeno tradicijo najširše in splošno dojemamo kot *veščino razumevanja in razlage oziroma kot veščino interpretacije*, je nedvomno poklicana, da prispeva h konstituiranju humanistične vednosti in ute-

meljitvi »Geisteswissenschaften«. Vsaj od Schleiermacherja in Dilttheya naprej je ta naloga v samem jedru prizadevanj hermenevtike. Vendar pa je taka prizadevanja notranje prizadela kriza *duhovnega temelja* samega, na katerem se duhovne znanosti lahko vzpostavljajo. Ne glede na to, koliko danes to, kar označujemo kot humanistiko, *humanities*, še mara za krizo duhovne utemeljitve in vidi v tem svojo najlastnejšo nalogo, koliko pa se namesto tega raje zadovoljuje s svojo (ob)znanstveno in družbeno vlogo, nam pogrešanje duhovnega temelja ne dovoljuje, da bi filozofsko hermenevtiko postavljali v isti red z drugimi naštetimi hermenevtikami, in sicer v enaki meri, kot ne moremo filozofije postavljati v isti red s humanističnimi vedami ali znanostmi nasploh. To zdaj ne pomeni, da zagovarjamo večvrednost filozofije, tehtnejša od te se celo zdi njena »manjvrednost« v pogledu prej omenjene nesodobnosti. Prav kolikor je filozofija danes za znanosti in humanistiko v pogledu utemeljitve postala odvečna, se namreč postavlja problem njene samointerpretacije, ki temeljno zadeva filozofsko hermenevtiko. V skladu s svojo predfilozofsko tradicijo, ki sega na različna področja duha, lahko potem *ta* hermenevtika pokaže, da gre tu za skupno problematiko »humanistične vednosti« oziroma na vednosti utemeljene humanosti sploh in tega, kar v civilizacijskem pogledu obravnavamo kot duh Zahoda. Vendar se mora pri tem pošteno vprašati: Koliko je danes sploh možen pogovor o tem *vsem skupnem, vsakomur bistvenem*? Koliko je danes možna filozofija v smislu takega pogovora? Kolikor je filozofija danes v smislu odpiranja takega pogovora *sodobna*? Nobena od znanosti si ne more postaviti tega vprašanja, kolikor znanost *nikoli ne more biti sodobna*, in če »humanistika« jemlje sebe kot neke vrste znanost, četudi »šibko«, prav tako ne more biti nikoli sodobna. *Nesodobnost filozofije* je povezana s tem, da njena misel sploh *lahko je sodobna*. Na to edinstveno možnost filozofije, da je lahko sodobna, je opozoril že Hegel v uvodu k svojim predavanjem iz zgodovine filozofije, ko je ugotovil, da se resnica lahko notranje spreminja samo v filozofiji, ne more pa se spreminjati niti v religiji niti v znanosti.

Prav ta možnost oziroma premožnost filozofije, da je lahko sodobna, nas pravzaprav šele zares uvede v filozofsko hermenevtiko, kolikor je ta povezana s situacijo sodobne filozofije nasploh. Filozofska hermenevtika ni ena od smeri sodobne filozofije in je v tem pogledu ne gre zamenjevati s hermenevtično filozofijo. Hermenevtičnost je namreč položena v samo osnovo sodobne filozofije v vseh njenih različnih usmeritvah – fenomenološki, analitični, psihoanalitični, družbenokritični, strukturalistični, personalistični itn., vse do hermenevtične. Sleherna od teh usmeritev je bila namreč primorana podati svoj

model interpretacije, da bi sploh izkazovala svojo veljavnost. Kjer se je to veljavnost skušalo dokazovati z razveljavljanjem filozofske utemeljitve po omenjenih smereh, je *hermenevtično razumevanje* v svoji interpretativni, komunikacijski, pragmatistični, dekonstruktivistični in postmodernistični različici prevzelo mesto filozofskega uma. Vendar pa hermenevtično razumevanje nima prav posebnega razloga, da bi ob razglašanju poraza uma proglašalo lastno zmagooslavje. Veliko pomembneje je pozorneje prisluhniti, odpreti oči in ušesa za oglašanje tišine in utišavanje glasu tistega, kar se godi kot temeljna *igra sodobnosti*.

78

Temeljna igra, ki jo igra sodobna filozofija in v katere temelj je vpletena hermenevtika, je brez zmagovalcev in poražencev, kajti to je igra, ki *bolj igra nas*, kakor pa mi njo. Katera igra je to, da je od nas prevzela vse vloge? To, da je »človek« preigral vse svoje možnosti, nedvomno napovedujejo razglasi »propada Zahoda«, »konca zgodovine«, »konca filozofije«, »konca umetnosti« »odprave človeka«, in še kaj, kar morda najlažje uvrstimo v rubriko *nihilizem*. A pri tem vendar ostaja nemišljena prevzemajoča igra sama, ki se v svojem jemanju *daje, daruje* in s tem zarisuje svoj osnovni ris. Ker jemlje, kolikor daje, *nihče* v njej niti ne zmaguje niti ne zgublja. Ta *nihče* zato tudi ni samo kaka po umu poražena človeškost, marveč s svojo odvezetostjo *naznanja* neko po igri *po-darjeno* človeškost. To *naznanjanje* dejansko zaznamuje hermenevtično razumevanje, ki pa se lahko izkaže za veliki nesporazum, kolikor samo postane prevzetno v pogledu *znanja*, s katerim se danes oborožuje družbeni vsa-kdo, ne pripoznavajoč in ne priznavajoč svoj človeški *ni-kdo*. Z njim se tisto, kar se je po svobodnosti neke vednosti imenovala »univerza«, spreminja v obrat znanja, ki je kot vse drugo – v prvi vrsti pa seveda človeškost sama – vključeno v sestav produkcije in potrošnje. Ta univerza kot pod-jetje seveda ne ve in *tudi noče* ničesar vedeti o tem, kar jo v temelju *jemlje* in se v bistvu *daruje*. Ta univerza je v temelju brez duha in v bistvu nima filozofije. Zdi se, da se nam samo toži za nekim starim modelom univerze, ki ga je razvoj »produkcijskih odnosov« kot že zdavnaj zastarelega odvrigel na »smetišče zgodovine«. Dobro, vendar moramo potem, če se nočemo obnašati povsem samovoljno, dopustiti vsaj možnost, da filozofija dobi besedo tam, kjer je govor o tem *bistveno zavrženem in temeljno odvrženem*, torej da se v svoji lastni *porvrženosti* sooči z lastno zavrženostjo. Ali pa smo prišli v svoji ničevosti tako daleč, da bomo filozofiji odrekli tudi že pravico do besede v imenu tega ali onega pravičništva, ki je dobessedno preplavilo tisto družbeno? Danes se je sicer možno kjer koli do siteda najesti filozofije in govoriti o njej, toda kje in

komu danes *ta* še govori? Izročilo filozofije je danes brez bistvene sporočilnosti in filozofija je temu *času neprimerna*, je *nesodobna*. A to se zdi, dokler domnevamo, da sicer pač imamo sodobnost, da obstaja sodobnost zunaj filozofije, da je samo filozofija vržena iz nje, ker je pač njen čas »mimo«. A v resnici nimamo ničesar, *ni sodobnosti*, in to je šele pravi povod za nesodobnost filozofije, ki jo izpričuje *hermenevtika* sama, kolikor kot »veščina interpretacije« vsiljuje zgodovinskost, smisel, razlago, tradicijo, jezik, igro. Nesodobnost filozofije *pušča*, da se sodobnost poigrava z nami; tako sploh *dopušča* sodobnost, pa četudi kot *puščavo*, *ki raste*. Nesodobnost filozofije ne pomeni, da filozofija spada v preteklost, marveč da to, kar zdaj preteka, ne »pada« v filozofijo. Vsa sodobna filozofija je nesodobna, ker je pro-padlo vprašanje sodobnosti, kolikor poteka »vse ravno« na ta način, da je postala resnica časa, da ni več čas za resnico, da je vse laž, pa še laž ne, in da se pri tem nikakor ne počutimo olajšani, saj ne moremo sneti s sebe bremena bistvene zavrženosti in temeljne zapuščenosti, kljub temu da celotna mašinerija institucij Družbe *dela* samo za to. To, da bi *delo* kot bazična postava dobe imelo zgolj tak »terapevtski značaj«, se zdi seveda neverjetno, a samo dokler ne pomislimo, ali morda ne bolehmo za breztemeljnostjo in obrezbistvenostjo vsega sodobnega, kakor že dolgo »tve-zijo« razni filozofi.

Da nam v zvezi z *zapuščenostjo filozofije v sodobnosti* prvi spregovori prav Nietzsche, in sicer naslovu dela *Unzeitgemäße Betrachtungen (Nesodobna razmišljanja)*, ni naključje. To delo je, morda ravno zaradi schopenhauerjanskega pridiha, še vedno navdihujoče, ko se razmišlja o stanju duha v povezavi s filozofijo – tako tudi med postmodernističnimi teoretiki, ki sicer ne ravno radi pomišljajo na *lastno* »nesodobnost«. Gianni Vattimo je v drugem Nietzschejevem »nesodobnem razmišljanju«, z naslovom *O koristi in škodi zgodovine za življenje*, uspel zaznati celo začetek postmodernizma v smislu prebolevanja (od) modernosti: »Prvi filozof, ki govori o *Verwindung*, čeprav seveda ne uporablja te besede, ni Heidegger, ampak Nietzsche. Upravičeno lahko trdimo, da se filozofska postmoderna začne z Nietzschejevim delom, in sicer v obdobju med drugim časom neprimernim razmišljanjem (*O koristnosti in škodljivosti zgodovinskega študija za življenje*, 1874) in skupino del v razmiku nekaj let, ki se začne s *Človeško, prečloveško* (1878) in obsega še *Jutranjo zarjo* (1881) in *Veselo znanost* (1882). V času neprimernih razmišljanjih o zgodovini Nietzsche prvič pokaže na vprašanje *epigonstva*, namreč pretirane zgodovinske zavesti, v katero je ukleščen človek 19. stoletja (lahko bi rekli: človek na začetku pozne moderne) in ki mu onemogoča, da bi proizvedel pravo zgodovinsko novost;

predvsem mu onemogoča, da bi imel svoj posebni stil, zato je ta človek prisiljen, da oblike svoje umetnosti, svoje arhitekture in mode zajema iz velikega skladišča gledaliških kostumov, to je namreč zanj postala preteklost« (G. Vattimo 1997, 141–142). Vattimo hkrati opozori, da Nietzsche v delu *Človeško, prečloveško* korigira svoje stališče do zgodovine: »Spis iz leta 1874 se je skliceval na nadzgodovinske in večnostne sile, v *Človeško prečloveško* pa je navzoče pravo razkrajanje moderne z radikalizacijo njenih lastnih tendenc. Če moderno definiramo kot dobo preseganja, novosti, ki zastara in jo takoj zamenja novejša novost, v nezaustavljivem gibanju, ki jemlje pogum vsaki ustvarjalnosti hkrati s tem, ko jo zahteva in ji vsiljuje življenjsko obliko – če je tako, potem ne moremo iz moderne, če jo hočemo prevladati. Zatekanje k večnostnim silam zahteva drugačno pot. Nietzsche zelo jasno vidi – že v eseju iz leta 1874 –, da je preseganje značilno moderna kategorija časovnega preseganja in da torej ne more povzročiti izhoda iz moderne. Ne samo da moderno konstituira kategorija časovnega preseganja (neizogibno sosledje zgodovinskih fenomenov, ki se jih moderni človek zave zaradi pretiranega zgodovinopisja), ampak tudi – po zelo tesni vzročni zvezi – kategorija kritičnega preseganja. Drugo času neprimerno razmišljanje namreč privede relativistični *Historizismus*, ki vidi zgodovino kot preprosto časovno sosledje, k hegovski metafiziki zgodovine, ki zgodovinski proces pojmuje kot *Aufklärung*, kot postopno razsvetljevanje zavesti in absolutizacijo duha« (Vattimo 1997, 142–43). Vattimo, kakor izpričuje ta citat, ne razjasni podrobneje faktuma, da je »zgodovinski občutek« za modernega človeka postal problematičen, kolikor kljub nezadržni in vse večji modernizaciji ne more *postati sam sebi sodoben* – ne tako, da vedno znova presega, marveč da *doseže samega sebe*. Zdi se, da je sicer prav zato svoj kratki kurz o sodobni filozofiji (te oznake sam ne uporablja, marveč previdno govori o »filozofiji 20. stoletja«) podnaslovil kot *Tehnika in eksistenca*.¹ Vendar pa tehnika in eksistenca lahko postaneta za sodobno filozofijo *tehtni* šele iz *razmerja do sodobnosti*, ki ga pogrešamo tako pri *modernistih* kot *postmodernistih*, kolikor oboje že prevzema občutek bodisi zgodovinske izgubljenosti bodisi izgube zgodovine, ki je tudi razglasila svoj lastni konec. Koliko ta razglas filozofsko zdrži, je odvisno od tega, ali ga jemljemo za neko zadržanost ali ne, se pravi, za zadržek sodobnosti, ki pa konec nujno postavlja na začetek tistega, česar še ne vemo. Lahko pa pomeni prikrajšanost za vednost kot tako in v tem komajda še kak začetek. Posledica tega ni kratko- marveč dolgo-časje, ki ne dopušča *hkrati-*

¹ Gianni Vattimo, *Filozofska karta 20. stoletja: tehnika in eksistenca*, Ljubljana 2004. K tej razločitvi prim, spis »Hermenevtično vprašanje filozofije«, *Phainomena* X/37–38 (2001), str.63–89.

nosti so-dobnosti in se širi kot prepuščanje zapuščenosti od zgodovinskega, kot naveličanost s človeškim. A ta zapuščenost je *vendar to-kratna v hkratnosti* sodobnega.

Tak »konec zgodovine« je torej tudi konica vseh zgodovinskih možnosti in kot tak kraj razločanja, odločanja med njimi – se pravi, da je v *resnici* pot do začetka. Postavljeni smo pred odprto vprašanje sodobnosti kot tiste *vmesnosti-hkratnosti*, brez katere sodobna filozofija nima svojega lastnega »mesta«, marveč je samo nameščenka takega ali drugačnega znanstvenega ali kulturnega obratovanja.

Sodobnost je pristni hermenevtični problem sodobne filozofije, ki jo postavlja pred vprašanje lastne možnosti, pred samointerpretacijo. Sodobna filozofija nikakor ni zbirka filozofskih usmeritev ali filozofskih del, ki so se nabrali v obdobju zadnjih sto let, marveč je taka zbranost mišljenja v soočenju s sodobnostjo, *kakršne prejšnja filozofija ne pozna*. S tem ne pravimo, da se filozofija prej ni ukvarjala z vidikom sodobnosti – prav gotovo se je, vendar ne v tem smislu, da ji je sodobnost kot taka postala problem in da je v odnosu do nje tudi sama sebi postala problematična – *nesodobna* v dobi, ki od nje tako rekoč *zahteva sodobnost*. Ta čudna situacija nesodobne sodobnosti filozofije zahteva hermenevtično *razumevanje* v pogledu tega, kako filozofija zgodovinsko prihaja do svoje sodobnosti. To razumevanje je možno razviti šele, ko postane dobra razumljivo, kako je filozofija v svoji lastni nesodobnosti postavljena pred *odprto vprašanje sodobnosti*. Lahko pa v zvezi s tem podamo zasilno zgodovinsko naznako.

Tako Kant v uvodu h *Kritiki čistega uma* zapiše znamenite besede: »Naša doba (Zeitalter) je prava doba kritike, ki se ji mora vse podvreči« (E. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Vorrede zur ersten Auflage, Anm. (A XI, 4.)). Kant neposredno ogovarja svojo dobo, katere sodobnost je kritična umnost. Tu je celotna doba problematizirana v pogledu *moči kritike*, ki tvori njen vsezajemajoči vidik sodobnosti. Vendar pa je sodobnost problematična samo v tem kritičnem pogledu, torej, kolikor jo lahko v celoti zajamemo s tem kritičnim pogledom, ne pa kot taka. Na osnovi tega kritičnega pogleda Hegel razvije spekulativno gledišče, po katerem je v filozofiji izražen duh časa.

V tem pogledu je ključno mesto iz *Temeljnih črt filozofije prava* (*Grundlinien der Philosophie des Rechtes*), ki ga uvede z rekom *Hic Rhodus, hic saltus*:

»To, kar *je* pojmiti, je naloga filozofije, kajti to, kar *je*, je um. Kar zadeva individuum, je pač sleherni *sin svojega časa*; tako je tudi filozofija *svoj čas, zajet v mislih*. Prav tako bi si bilo nespametno domišljati, da bi katera koli filozofija lahko presegla svoj pričujoči svet, kot da individuum preskoči svoj čas, skoči preko Rhodusa« (Hegel, 26). Še bolj udaren je potem zaključni poudarek »*Tu je roža, tu zapleši*«, pri čemer je »um treba prepoznati kot rožo v križu pričujočnosti« (Hegel, 26). Besedo ‚Gegenwart‘ smo tu namerno prevajali kot pri-čujočnost, in ne kot ‚sedanjost‘, saj je očitno, da ima Hegel tu v mislih sčakanje »lastne sodobnosti«. »Lastno« mu pomeni: »po umu prisvojeno«, um je to čuječe in čuvajoče časa, ki sprejema nase križ pri-čujočnosti in – spekulativno-čuječe odrešuje od njega. Hegel tu zgolj spekulativno razvije Kantovo kritično stališče, po katerem je pričujoča doba vsezajemajoča doba kritike, umnosti. Toda taka je le na podlagi nekega niveliziranega pojmovanja pričujočnosti, ki le-to ponižuje na raven sedanjosti oziroma na ravnino časa kot toka sedajev (Rhodusa), po katerem je čas za Hegla čista negativiteta, tok koontinuum, ki sproti žre to, kar poraja.

82

Filozofija se jemlje iz časa kot miselno povzetje svoje sodobnosti, toda to *povzetje* je možno po *redu* sheme časa, ki je zasnovana iz *zaporedja sedajev v potekanju glede na prej in kasneje*. Sodobnost pride na spored le v vidiku sedanjosti in postane sama težava in križ med »prej« in »kasneje« vedno uha-jajoče sedanjosti. Kot taka je zmeraj in povsod *aktualnost* uma, kajti »kar je umno, je dejansko; in kar je dejansko je umno« (Hegel, 24). Spekulativno vzeto je sodobnost dojeta kot »aktualnost« in ostaja ujeta med to, *kar* (neposredno) je, in to, kar (posredovano) *je*, ne da bi se vršila kot *ta sredina vmes*.

Sodobnost se poraja, ko se tok časa aktualizira kot dovršen. Posledica tega je, da filozofija v razmerju do sveta vedno že prihaja z zamudo: »Če rečemo še besedo o podučevanju, kako naj bo svet, potem filozofija do tega brez nadaljnega vedno prihaja prepozno. Kot *misel* sveta se pojavlja v času, ko je dejanskost dovršila svoj oblikovalni proces in se izgotovila« (Hegel, 27–28). Iz citata je razvidno, da se aktualnost in sodobnost filozofije razhajata in da je to zanka, v katero se nerazrešljivo ujame *modernost* sama, ki jo je Nietzsche dokončno zavozlal s svojo uganko *večnega vračanja enakega*. Vrhunec filozofije je po Heglu (dosežen) vrh časa, sprava z njim in njegovo ovekovečenje v predstavi uma. Kje se pravzaprav pomuja filozofija, da zamudi »sodobnost«? Kako da to, kar velja za *vnaprejšnje* – um – v dejanskosti *kasni*? Ker čas venomer že stopa naprej v pogledu tega *prej- in-kasneje*? To brezpogojno je

torej vendarle pogojeno? To je dejansko duhovni položaj in razpoloženje uma v zgodovini, da se ta mora udejanjiti in dozoreti kot dejanskost sama, da bi prišel do zrenja samega sebe. Filozofija je zrcalo sveta kot zrenje zorečega časa samega. A priori – a posteriori, prej – kasneje ni le temporalno, marveč tudi teoretsko določilo. To, da si čas sam čuje nasproti (Gegen-wart) v razprtju *prej – kasneje*, nam pripravlja »sodobnost«, vendar kot absolvirano (odpravljen) v ab-solutnem, odpravljenem času, čudežu uma v istovetnosti s samim seboj. Kontemporalnost sodobnosti tako izpolnjuje notranje zrenje kontemplacije.

V »metafizičnem« obnebju modernosti moramo v določilu *proteron – hysteron, prej – kasneje*, ugledati razmerje *med principom in historijo*, njuno nasprotje in razdvojenost, ki zlomi tistega, ki je sam »dvojen« – tj. *človeka*, in sicer tako, da si ta prizadeva svojo historično pozicijo opreti na princip, po drugi strani pa historija sama *izpodmika tla principu*. V tem precepu se javlja »problem sveta«, kot ga je v naslovu svoje najpomembnejše knjige, *Svet kot volja in predstava*, izpostavil Schopenhauer. Svet kot predstava izničuje voljo, ki postaja v načinu svojega postajanja uničevalna do sveta. Javlja se stremljenje rešitve od sveta in njegovega časa, najavlja se nihilizem sveta, ki se vsiljuje kot stanje sodobnosti, v katerem princip neposredno negira historijo, historija pa posredno zanika princip. *Med tema dvema skrajnostma sveta pa se mora vendar odstirati kraj sveta*. Kje v vsem bi bil tak kraj? Kjer smo mi sami – jaz, mi kot središče sveta? Kontemplacija rabi svoj *templum*. Jaz, ti, mi in oni smo kot to središče vselej že v sredini sveta, ki se sama ne pusti usrediščiti v čemer koli *svetnem*, kolikor se pri-godeva *svetovno*.

»Dvojna negacija« sveta je zmeraj že mišljena glede na *sredino sveta*, ki pa ni niti *princip niti historija*, marveč *dogodevna vmesnost*, ne vmesnost principa in historije, marveč vmesnost, v kateri sta tako *princip* kot *historija* že *pri-godena*, kolikor *prihajata do besede*. Kontemplacija rabi svoj *templum*. S tem se enostavno najdemo na neki drugi ravni, namreč da sta princip in historija možna znotraj *odprtosti sveta*, znotraj *svetovnosti sveta*. S tem *sodobnost* ni več mišljena kot *aktualizacija principa v zgodovini*, marveč se sama ponuja kot *dogodevna vmesnost* (sredi) *svetovnosti sveta*, kot njena lastna razpornost, razprtost, predvsem pa kot njeno odprto *vprišanje*. Ne kak »novi« ali »pre-novljeni« svet, marveč *svetovnost sveta* tvori *sredino* »za« so-dobnost. So-dobnosti se ne približamo z zvajanjem na neko središče, na jaz, sedaj, tukaj, marveč s sprostitvijo sredine sveta, ki bliža in oddaljuje. So-dobnost je v tem

pogledu premična, dogodevna, česar pa ne »vidimo« v *pričujočem*, marveč iz *odprtosti v odprtosti*. V odprtosti sveta kot razprostiranjū časa in prostora je sodobnost duhovna. S tem mislimo položaj in razpoloženje tega, *kar danes je*. Toda tako ta »danes« kot ta »je« se odpirata šele v odpirajoči sredini in sta vmes; sodobnost se dogodeva kot vmesnost tega, kar danes je. To, kar je, ni vse tisto, kar je, pravzaprav ni nič od tega, kar je, marveč to, kar nas *zadeva*, prizadeva, kolikor se prigodeva kot ta »je« sam. Brez prizadevnega prizadevajočega zadevanja tega, kar *je*, *nismo nič*, *nas ni* in ni tudi ničesar drugega. Šele po tem »je« kar koli lahko *je* kot stvar, žival, človek, bog. Ne tako, da je zaprto v to, da je, ampak da *srečuje v svetu*. Zato »je« *zgodovinsko* in »je« vsakdanje, kot se dogodeva zgodovinsko in vsakdanje danes sam, ki je sorazprt od »včeraj« k »jutri«. *Danes* pravimo vsakdan, a v trajanju vsak-dana tega, kar je danes, *vztraja* danes v smislu sodobnosti tega, kar danes »je«.

Sleherno določilo trajanja sodoloča vz-trajanje. Kako bi sicer karkoli trajalo? Takemu vztrajnemu trajnega pa se reče »doba« Brez »dobe« se ne more *razviti* noben duh v času, ki *vseskozi* preteka. Kaj pove ta vseskoznost? Prav v zvezi z njo Hegel vpelje negacijo negacije, ki omogoča spekulacijo (samoogledovanje) duha v času (kot ogledalu).

84

Heglovo stališče, po katerem »duh pada v čas«, je problematiziral Martin Heidegger v delu *Biti in čas*, za katero lahko rečemo, da že v svojem naslovu postavlja problematiko sodobnosti: »Hegel kaže na možnost zgodovinskega udejanjanja duha v ‚času‘ s sestopom k *istosti formalne strukture duha in časa kot negacije negacije*. Najpraznejša, formalno-ontološka in formalno-apofantična abstrakcija, v katero sta povnanjena duh in čas, omogoča vzpostavljanje njune sorodnosti. Ker pa je čas vendarle zapopaden v smislu povsem niveлизiranega svetnega časa ter ostaja njegov izvir tako popolnoma zakrit, stoji čas nasproti duhu enostavno kot nekaj navzočega. Zaradi tega mora duh najpoprej pasti ‚v čas‘. To, kaj ontološko pomeni to ‚padanje‘ in udejanjanje čas obvladujočega in pravzaprav njega ‚bivajočega‘ duha, ostaja temno«² Heidegger 1997, 585–586). V nasprotju s tem Heidegger zagovarja stališče: »Duh ne pade šele v čas, marveč eksistira kot izvorno časenje časovnosti. Ta časi svetni čas, v horizontu katerega se ‚zgodovina‘ more ‚pojavit‘ kot znotrajčasovno dogajanje. ‚Duh‘ ne pade v čas, temveč faktična eksistenca kot zapadajoča

² M. Heidegger, *Biti in čas*, Ljubljana 1997, str. 585–586

„pada“ iz izvirne, samolastne časovnosti« (Heidegger 1997, 586).³ Pogosta raba narekovajev izpričuje težavnost formuliranja drugačnega stališča, saj to ne pomeni nič manj kot drugo duhovno začenjanje,⁴ kjer se mora okreniti čas sam, kar nakazuje problematiko sodobnosti kot take okretnosti, premičnosti, dogodevnosti, ki se niti zgolj ne »dogaja z nami« niti ni »dogajanje v svetu«, ampak »se godi, da dogodeva« – vmes, *da se nam medtem sploh lahko kaj da!* To pa pomeni, da svoboda ne izhaja iz nas proti svetu, marveč prihaja, se daje, iz sveta, ki se odpira kot možni čas svobode.

Glede na podano Heideggrovo stališče do Hegla se je treba vprašati: Ali lahko sprostimo sodobnost s tem, da ni več imperativ *svoboda od časa*, marveč *čas sam kot svoboda*? Torej ne več »kritika svojega časa«, marveč *čas kot kriterij* ali, kot pravi Heidegger v *Biti in času*, diskrimen (Heidegger 1997, 68), in sicer *biti in bivajočega*. Čas kot svoboda torej napotuje v polje »ontološke difference«. Tu pa zdaj nastopi vprašanje: Ali je sodobnost kot odprto vprašanje časna ali časovna, prostorna ali prostorska, svetna ali svetovna – ali za sodobnost sploh lahko rečemo, *da je*, in kako lahko to rečemo? Sodobnost nas sicer prizadeva in zadeva kot to, kar *je*, ali kot to, kar *ni*, a kako *je* in *ni*? In če sploh ne moremo reči, ali je ali ni, marveč samo – *se godi*, mar ta *dogodevnost* kot zgodovinska nastopa v zgodovini ali pred njo in po njej? Ali gre tu za neko temeljnejše sovisje zgodovinskosti in sodobnosti? Je predpostavka zgodovinskosti sploh jasna brez zjasnjena sodobnosti, smo pred vprašanje sodobnosti sploh lahko postavljene brez zgodovinskosti? Na ta vprašanja ne moremo odgovoriti s tem, da se opremo na Heideggrovo misel »ontološke difference« (čeprav je Heidegger gotovo naš najbolj relevanten filozofski sodobnik), marveč

³ Pomembno je, da se v *Biti in času* ob odstrtju zgodovinskosti tubi Heidegger »opre« na Nietzschejevo razpravo *O koristnosti in škodi zgodovine za življenje*, ki smo jo skupaj z Vattimom izpostavili v pogledu naznanitve problematike sodobnosti.

⁴ To je razvidno iz Heideggrovih predavanj *Der Deutscher Idealismus (Fichte, Hegel, Schelling) und die philosophische Grundlage der Gegenwart* iz leta 1929, kjer ob predpostavki, da »absolutni idealizem spada v dogajanje tubiti same« (str. 231), izrecno postavi vprašanje: »S čim naj začnemo«? Tubit je kot svoboda same sebe postavljena pred čas, *je* na tem, da začenja čas, s tem, da ga pusti: »Slehera filozofija je to, kar je, le če je filozofija *svojega časa*, t. p., ne če svojim sodobnikom. Filozofija mora biti filozofija ‚svojega časa‘, se pravi: biti mora tako da je *čas zanjo*.« (Str. 232.) V uvodu k predavanjem Heidegger sicer izrecno razvije vprašanje »temeljnih filozofskih tendenc sedanosti«, pri čemer poudari: »... dokler smo sedanji, sploh ne vidimo sedanosti, postati moramo v njej sami in v njenem smislu prihodnji.« (Str. 6.) Heidegru tu očitno manjka beseda za »sodobnost«, zato se mora njeno odstiranje vršiti skozi problematizacijo sedanosti: »Ali ne problematičnega položaj sedanosti zaznamuje to, da nima nobenih problemov?« (Str. 5.)

je morda treba ravno slednje, se pravi »ontološko diferenco«, zjasniti iz jasnitve sodobnosti.

Če še enkrat povzamemo problematiko sodobnosti, je torej nejasno, ali je sodobnost, pogojno rečeno, »protozgodovinski« ali »znotrajzgodovinski« fenomen oziroma, ali jo sploh lahko jemljemo kot *fenomen* v časovno-prostorskem ali zgodovinskem smislu, celo v fenomenološkem smislu. »Fenomensko« bi sodobnost še najlažje opredelili iz *phasis*, torej tistega, kar v sodobnost vlada kot »doba«, kot »dobnost«. *Phasis*, ki tako ko *phainomenon* izhaja iz glagola *phaino*, v grščini pomeni ‚kazati se‘, ‚pojavit se‘, ‚dozdevati se‘. V astronomiji pomeni ‚phasis‘ obliko prikazovanja nečesa v danem trenutku, tako npr. označuje lunino meno in odtod menjavo, razvojno stopnjo, razdobje nečesa. Zelo podobna ji je pri tem beseda *epoche*. Pomenljivo pa je tudi, da se v grščini beseda *phasis* kot izpeljanka iz glagola *phaino*, ‚kazati se‘, pokriva z besedo *phasis*, ki pa je izpeljana iz glagola *phemi*, ‚govoriti‘ in pomeni naznanilo, ovadbo, glas in govorico. To nenavadno hermenevitično sovpadnje je očitno dalo misliti tudi Heideggru, sam ga je uveljavil pri razlagi Parmenidovega rekla: *tauton d'esti noein te kai houneken esti noema. ou gar aneu to eontos, en ho pephatismenon estin*.⁵ Nam pa morda pokazuje, da se povednost sodobnosti skriva prav v *povedi* tistega, kar *daje videti* in – fazično, vsled tega – *vedeti*.

86

Sodobnost lahko zajema prisotno ali odsotno, nikoli pa ne more biti navzoča v smislu gole navzočnosti oziroma obstajanja. Tvori pri-čujoče na način tega, kar nas zadeva in prizadeva v dno duše in v samo *globino duha*. »Sodobnost« je nejasna že na besedni površini, zato morda ni odveč njena razjasnitev. Če želimo besedo ‚sodobnost‘ prevesti v druge jezike, naletimo na precejšnje teža-

⁵ Isto je mišljenje in misel, da »je« je; kajti brez bivajočega, v katerem je kot izgovorjeno, ne moreš najti mišljenja. – »Zakaj Parmenid označuje *nooumenon* in *noein* (osmi fragment, štiriintrideseta vrsta, isl.) kot *pephatismenon*? Besedo slovarsko pravilno prevajamo kot ‚Gesprochenes‘, ‚govorjeno‘. Vendar, v kakšnem smislu izkušamo govorenje, ki je imenovano prek *phaskein* in *phanai*? Ali govorenje tu velja zgolj kot uglasovljenje (*phone*) tistega, kar beseda ali stavek pomenita (*semainein*)? Je govorenje tu zajeto kot izraz česa notranjega (duševnega) in kot izraz česa notranjega (duševnega) in kot tako porazdeljeno na oba sestavna dela, fonetično in semantično? O tem v izkušnji govorenja kot *phanai*, govornice kot *phasis* ni nobene sledi. V *phaskein* je *anrufen*, poklicati, *rühmend nennen*, *sloveč imenovati*, *heißen*, veleti, oklicati; vse to pa zato, ker bistvu je kot dopuščanje prikazovanja. *Phasma* imenuje faze. Menjajoči načini njenega sijanja so lunine mene. *Phasis* je *Sage*, poved, *sagen*, upovedati pomeni: spraviti na spregled. *Phemi* je istega, ne pa enakega bistva kot *lego*: prisotno spravljati v njegovo prisostvovanje, prikazovanje in ležanje« (Heidegger 2003, 259–60).

ve. V hrvaščini ji tako ustreza beseda ‚suvremenost‘, ki pa, kolikor jo dobesedno prevedemo nazaj v slovenščino, kot ‚sočasje‘, ‚sočasnost‘, zajema samo del njenega pomenskega potenciala, podobno kot, recimo, angleška beseda ‚contemporaneity‘. ‚Sodoben‘ kot ‚sočasen‘ lahko naprej pomeni ‚zeitmäßig‘, času primeren. Lahko po pomeni tudi stik s časom in stik časov, ‚Gleichzeitigkeit‘, njihovo prešitje – sin-hronijo.

Ne ‚sodobnost‘ ne ‚doba‘ nimata zgolj časovnega, marveč hkrati tudi prostorski pomen. Nemci imajo za ‚dobo‘ besedo ‚Zeitraum‘ (čas-prostor). Druga beseda za ‚dobo‘ v nemščini je ‚Zeitalter, Alter, kar prevajamo v slovenščino kot *vek*. Besedo ‚Alter‘ sicer najdemo kot osnovo v nemški besedi za svet, ‚Welt‘, izvorno pa naj bi pomenilo ‚življenjsko moč‘, *aion*. Zanimiva je v tem pogledu tudi raba besede *epoha* v pomenu ‚dobe‘, ‚obdobja‘, še posebej, če upoštevamo njeno grško astronomsko in filozofsko rabo.

Nemci imajo tako precej težav, da besedo ‚sodoben‘ dobesedno prenesejo v nemščino; sodobna filozofija se po nemško reče ‚gegenwärtige Philosophie‘, kar dobesedno pomeni ‚pričujoča‘ ali ‚sedanja‘ filozofija in v slovenščini ne zveni prav lepo. Kaj povesta besedi ‚doba‘ in ‚sodobnost‘, če upoštevamo njuno etimologijo? Po njej se ‚doba‘ in ‚sodobnost‘ povezujeta z besedami ‚podoba‘, ‚podoben‘, ‚spodoben‘, ‚udobje‘; prvotni pomen besede ‚doba‘ naj bi bil ‚to, kar je prikladno‘, ‚pravi čas‘, ‚prava oblika‘ (indoevropski koren je *dhabh**, v pomenu ‚to, kar se prilega‘). Ali medsebojno napotovanje sodobnosti ‚dobe‘, ‚dobrega‘ in ‚podobe‘ kaže v neko bistveno hermenevitično sovisje, v *kretanje agathona in njegov okret po dogodju*?

LITERATURA:

- Heidegger, Martin: *Biti in čas*, Slovenska matica, Ljubljana 1997.
 Heidegger, Martin: *Predavanja in sestavki*, Slovenska matica, Ljubljana 2003.
 Heidegger, Martin: *Der Deutscher Idealismus (Fichte, Hegel, Schelling) und die philosophische Grundlage der Gegenwart*, GA 28, Klostermann, Frankfurt/M. 1997.
 Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1971.
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Grundlinien der Philosophie des Rechtes*, Werke 7, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1986.
 Komel, Dean, »Hermenevitično vprašanje filozofije«, *Phainomena* X/37-38 (2001), str.63–89.
 Vattimo, Gianni: *Konec moderne*, KUD Literatura, Ljubljana 1997, str. 141–142.
 Vattimo, Gianni: *Filozofska karta 20. stoletja: tehnika in eksistenca*, Sophia, Ljubljana 2004.

RAZUMEVANJE

RAZUMEVANJE

89

RAZUMEVANJE

Pripravila Andrina Tonkli-Komel

KANT IN FILOZOFSKA HERMENEVTIKA

1.

91

Filozofska hermenevtika je filozofija pogojenega uma. Da je tako, se da pokazati na hermenevtičnem tvorjenju pojmov kot modelu merodajnega postopka interpretiranja. Pri tem se tudi pokaže, da gre pogojenost uma razumeti v različnih ozirih. Vendar se pogojenost v vsakem primeru izkaže hkrati kot odprtost, kar pomeni: hermenevtično razumljeni um se le kot pogojen lahko nanaša na nekaj; le ker je pogojen, mu je nekaj dano.

Interpretacija je tako vnaprej določena z interpretovim čutom za možnosti. Pri interpretiranju pridejo do veljave le možnosti, ki jih interpret lahko reflektirajoč, združujoč in razlikujoč zazna. Kako te privede do veljave, je odvisno od njegove odprtosti in preudarnosti, od njegove pozornosti in namere interpretiranja. Torej je to pogojeno z njegovo svobodo.

Poleg tega je interpretacija zavezana njej vladajočemu čutu za predstavitev. Interpretirano pride do veljave le toliko, kolikor mu pustimo do veljave; biti mora pokazano, da se sploh pokaže. O tem kako se pokaže – z novih vidikov, tako kot ga pred tem ni bilo mogoče izkusiti ali pa po vnaprej danih vzorcih – odloča apofantično bistvo interpretacije. Kar se tiče tega, je interpretacija pogojena z *jezikom*.

Nazadnje pa je pomembno, kako je interpretirano interpretaciji dano ali pa odtegnjeno. Od stopnje interpretove izvedenosti je odvisno, kako zadeva in kaj se mu pri takem zadevanju možnega zgodi. Ali srečuje nekaj, kar je postalo tuje in kar se da brez težav pojmovati kot nekaj tujega, ali pa je lahko kot tuje za interpreta navzoče s posebno intenzivnostjo, je vprašanje *časa*.

V vseh naštetih ozirih je v igri pogojenost interpretacije v dobesednem pomenu: pogojenost s tem, kar je interpretirati. Tisto dano mora biti nekaj stvarnega, da bi interpretu stalo nasproti. Le kot nekaj predmetnega in predvsem kot *predmet*, kot besedilo ali delo, lahko *izzove* interpretove *možnosti*. Le kot zapisani jezik, kot sestav znakov, ki *obeta* pomen, se mora in more predstaviti in se pokazati. In le v obliki nečesa, kar se kot trajno ne spreminja s časom in kar interpretu *prihaja naproti*, je uresničljiva navzočnost danega v vršitvi interpretacije.

Vsekakor se predmet v svojih vsakokratnih interpretacijah ne izčrpa. Le ker se *razlikuje* [*different ist*] od svojih možnih interpretacij, so te lahko razumljene kot interpretacije, primerjane z drugimi interpretacijami, in le zato je moč priti nazaj k predmetu z vedno novimi poskusi in napor. Pogojenost uma in *hermenevtična diferenca*, ki je pri tem v igri, spadata skupaj.

92

Skicirana temeljna misel pokaže hermenevtično filozofijo kot *moderen pojav*. Kolikor je filozofija vedno tudi interpretacija, velja pogojenost uma nenazadnje tudi za njo samo. Toliko je tudi hermenevtična filozofija eno od tistih kritičnih samopreverjanj uma, kakršna tvorijo podobo, ki je lastna moderni filozofiji. To pa to filozofijo potem postavi tudi v neposreden odnos do prapodobe programa, ki je za moderno filozofijo bistven, torej do Kantove kritične filozofije.

Vendar pa se hermenevtično mišljenje ne sklada najbolj z napotili te filozofije. Neskladja so že pri sami *znanstveni orientaciji* kritike uma, kakor jo je postavil Kant: njena modela, matematika in fizika, za hermenevtiko nista ravno merodajna. Čeprav se da pokazati, da se tudi v naravoslovnih znanostih interpretira – v tej smeri najdemo oporne točke pri takšnih teoretikih znanosti, kot je Thomas Kuhn –, je za potrditev vendarle lahko merodajno le tisto stvarno področje, ki je za hermenevtiko značilno; interpretiranje spodbujajo umetniška dela in »eminentna besedila«, in zato se hermenevtična filozofija orientira po njih. Ne brez razloga se je ta filozofija najprej razvila kot refleksija in utemeljitev duhoslovnih znanosti. Za to pa svoje vodilne pojme in miselne figure nahaja prej pri Heglu kot pa pri Kantu.

S tem pa je povezana še ena težava. Kant se pri utemeljevanju svojega kritičnega programa ne orientira le po drugem stvarnem področju; tudi skiciranih *temeljnih določil* hermenevtičnega uma pri njem sploh ne najdemo ali pa so radikalno drugačna. Svoboda, jezik in čas, pomembni za hermenevtično filozofijo, pri njem ne igrajo nobene vloge. Njegovo razumevanje svobode nima nič za opraviti s prostorom za igro danih možnosti. Oddaljenost njegovega mišljenja od jezika je kritiziral že Hamann. In kar se tiče časa, Kanta ta kot razsežnost zgodovinske vključenosti ne zanima.

Obe težavi pa še ne bi smeli biti prepreka za hermenevtično sklicevanje na Kantov kritični program. Njegova temeljna določila bi se v hermenevtičnem oziru lahko izkazala za nosilna celo, če ta v svoji zadevi ne bi že bila izdelana. Toda, kar se – kot tretja težava – temu zoperstavlja, je *sam Kantov zastavek*. Problematičen pri tem je temeljni stavek Kantovega kritičnega programa: tako imenovani kopernikanski obrat. S privzetjem, da se ne ravna spoznanje po stvareh, temveč se morajo te ravnati po našem spoznanju (*KČU*, B XVI), je sicer lahko odprta možnost, da se dožene zgradbo spoznanja, neodvisno od izkustva. Toda s tem ne bi nič pridobili za pojasnitev hermenevtično razumljenega, torej na modelu interpretacije razložljivega spoznanja. Kaj je interpretacija, se ne da pojasniti brez upoštevanja hermenevtičnih predmetov. V hermenevtičnem smislu pogojeno spoznanje se v spoznavnoteoretskem okviru, ki ga je odprl Kant, ne razpre.

To potrjuje ravno poskus hermenevtične navezave na Kanta. Prvi obsežni poskus hermenevtične filozofije je Kantu blizu že z imenom svojega utemeljitvenega programa. *Dilthey* je svoj podvig hermenevtične utemeljitve duhoslovnih znanosti koncipiral kot »*kritiko zgodovinskega uma*«. ¹ To sicer ni mišljeno strogo vzporedno s Kantovim prizadevanjem za apriorno, od izkustva neodvisno določitev uma. Diltheyu ne gre za um, ki ima za opraviti z omejenim področjem zgodovinskih stvari, temveč za zgodovinsko naravo uma samega. Toda ta je razvit povsem v smislu kopernikanskega obrata: če na mesto interakcije uma in zora stopi »*celotna človeška narava*« in njen »*realni življenjski proces*« (*Dilthey: Zbrana dela*, 1, 18), je sicer s tem podoba spoznanja v pri-

¹ Primerjaj *Zbrana dela* (*Ges. Schr.*) 1, 116, in 5, 9. Poleg tega še Hans-Helmuth Gander, *Positivismus als Metaphysik. Voraussetzungen und Grundstrukturen von Diltheys Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Freiburg/München 1988, 144 isl. in H.-U. Lessing, *Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft. Wilhelm Diltheys erkenntnistheoretisch-logisch-methodologische Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Freiburg/München 1984.

merjavi s Kantom znatno razširjena. Toda Dilthey ostaja osredotočen na raziskovanje možnosti spoznanja, zanemarija pa spoznano samo po sebi. Razumevanju, kakor ga pojmuje Dilthey, gre manj za kako stvar kot pa za povzetje gibanja izraza, ki v tej stvari prihajaja do veljave. Razumevanje je »*življenje*«; je »*prenos lastnega sebstva v neki dani skupek življenjskih izrazov*« (Zbrana dela 7, 241 isl.). Ne gre zato, da se interpretativno spustimo v nekaj, kar, izhajajoč iz lastnih možnosti, kot tako privedemo do veljave. Smisel razumevanja v Diltheyevem duhu je predvsem, slediti gibanju izraza, ki je to, kar naj bi bilo razumljeno, uresničilo. Na ta način naj bi v lastnem dejanju prepoznali dejanje drugega. To pa je možno samo zato, ker iz vsega, kar je moč razumeti, »*govori isti človeški duh*« (Zbrana dela 5, 319). Vse, kar je razumljivo, je posledica izraznega gibanja človeškega duha. Razumljivo torej je, kolikor je takšna posledica in kolikor je lahko kot tako »*doživeto*«. V doživljaju med menoj in stvarjo ni več nobene razlike; »*osvestitev [innesein] in vsebina, ki sem se je osvestil [dessen ich inne bin], sta*«, kot to formulira Dilthey, »*eno*« (Zbrana dela 7, 27). Tudi za Diltheya torej velja, kar Kant formulira kot temeljni stavek svoje kritike uma: »*.../ da um uvideva le to, kar sam napravi po svojem zasnutku*«² (KČU, B XIII). Življenje razume le, ker v razumljivem življenje že je.

94

V smislu hermenevitičnega zastavka je torej le stvar doslednosti, če smo skeptični do imanence razumevanja v življenju, kakršno ima pred očmi Dilthey po zgledu Kantove imanence zavesti. Gadamer je to skepso izrazil s tem, ko je pokazal, da je hermenevitična razlagalna moč Diltheyevega osrednjega pojma omejena. Gadamer se zoperstavlja privzetju, da gre umetnost razumeti kot »*umetnost doživetja*«. Bistvo umetnosti ni v tem, da bi bila »*prestavitev doživetij*« (Gadamer: Zbrana dela 1, 76) in da bi zato lahko bila primerno sprejeta le v doživetju. To je določitev iz Goethejevega časa, ki je zaradi med tem časom pridobljene distance ter ponovnega odkritja srednjega veka in baroka izgubila svojo samoumevnost. Umetnost, tako ugovarja Gadamer Diltheyevemu pojmovanju, ni doživetje, temveč »*spoznanje*«, in z izkušnjo umetnine smo, temu ustrezno, »*tega spoznanja deležni*« (Zbrana dela 1, 103).

Gadamerjev pomislek pa ni usmerjen le proti Diltheyu. S tem je mišljen je tudi nenazadnje Kant, ki ga Gadamer razume kot vir tistega »*subjektiviranja estetike*« (Zbrana dela 1, 49), ki najde pozni odmev v Diltheyevem pojmovanju umetnosti doživetja. Kant je v *Kritiki razsodne moči* estetskemu izkustvu odre-

² »... dass die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt.«

kel vsako »spoznavno vrednost«. Estetsko »na predmetih, ki jih imamo za lepe, ne spoznavamo nič«, temveč se le domneva, da jim a priori ustreza »neki občutek ugodja v subjektu« (Zbrana dela 1, 49). To bi bila estetska formulacija kopernikanskega obrata; od predmetov ne bi razen nekega estetskega vzgiba ostalo nič, in šele to lahko pripelje do privzetja, da je v vsaki umetnosti najti vedno le doživetje. Če je bistvo umetniškega dela doživetje, nas vsako umetniško delo spet privede nazaj k subjektivnosti doživetja. V nasprotju s tem naj bi bila po Gadamerju umetnost spoznanje, kot takšna pa »izkušajočega spreminja« (Zbrana dela 1, 108). Slednje naj bi se zgodilo tako, da se izkušajoči brez zadržkov pusti prevzeti umetniškemu delu. Kdor se spusti v neko umetniško delo, se z delom v celoti stopi in potem ostane tu le še delo. Z izkušnjo umetnosti je tako kot z izkušnjo igre, ki Gadamerju služi za model. Tudi tu »ne preostane noben subjekt [...], ki se igra« (Zbrana dela 1, 109). Igra je »sprememba, zaradi katere identiteta tistega, ki se igra, za nikogar« več ne obstaja še naprej; igralec (ali pesnik) ne obstajata več, »ampak obstaja le to, kar se igra.« (Zbrana dela 1, 117) Z »estetskim razlikovanjem«, ki po Gadamerju gre skupaj s subjektiviranjem estetike in umetnostjo doživljanja, pa se, beroč, poslušajoč ali motreč, odtegnemo umetnini in doživimo zgolj njeno »estetsko kvaliteto« (Zbrana dela 1, 91).

To, kar Gadamer zoperstavlja estetskemu subjektivizmu in umetnosti doživljanja, niti ni tako zelo oddaljeno od njune vere v imanenco. Le da ima pri Gadamerju imanenca obrnjen predznak: namesto, da bi se izkušnja stopila s subjektivnim doživetjem, jo Gadamer raztopi v brezsubjektnem dogajanju igre in umetnosti. Indiferenca, nerazlikovanje, obvladuje prvo in drugo možnost; ali postanemo v doživetju ravnodušni do predmetov ali pa ti, ko v njih izginemo, prenehajo biti predmeti. Za pojmovanje izkušanja [*des Erfahrens*], ki se ravna po modelu interpretacije, pa ni razjasnjujoča ne prva ne druga možnost, saj mu gre, nasprotno, za rešitev in ohranitev hermenevtične difference.

Vprašanje pa je, kako to izpeljati pojmovno, torej ne le na primeru modela. Ravnanje po modelih neko stvar le predstavi, a je ne pojasni kot take. Postopa eksemplarično, opisujoče, in pušča odprto, kako opisano misliti. To je rešljivo le pojmovno, kar pomeni: v določitvi struktur. V danem primeru bi morali zmoči povedati, kako določiti natančno predmetnost tistega, kar interpretiramo in kar potrebuje interpretacijo, v odnosu te predmetnosti do interpretacije. Iščemo spoznanje, katerega predmet ostaja zunanji, a nas kljub temu ne prinuja k temu, da se v njem izgubimo.

Postavil bi trditev, da nas poskus odgovora na to vprašanje pripelje nazaj h Kantu in k subjektiviranju estetike, ki jo kritizira Gadamer. Če namreč natančneje pogledamo, ta le ni tako zelo brez svojega predmeta, kot se to zdi Gadamerju. Hkrati pa se v njem da prepoznati tudi nastavek za tisto izpuhtenje predmeta, ki za Gadamerja sovпада z »*estetskim razlikovanjem*«. Če je tako, potem Kantova določitev estetskega vsebuje neko sredino, iz katere se da dojeti tako hermenevtično diferenco kot tudi nevarnost njenega spregleda. To je sredina hermenevtične difference.

2.

Estetska izkušnja za Kanta ni nikakršno spoznanje. To pa ne pomeni, da nima svojega predmeta. Le da je v razmerju do svojim predmetov v neki posebni svobodi. Prosti smo tega, da bi hoteli nekaj določati. Kot pravi Kant, estetska sodba ne označuje »ničesar v objektu«³ (*KRM*, B 4); pri artikulaciji estetske izkušnje ne gre za to, kaj nekaj je in katere lastnosti ima. Poleg tega smo prosti tega, da bi si nekaj želeli ali hoteli kot kaj zaželenega uresničiti. Do »*eksistence stvari*« smo »*povsem ravnodušni*« (*KRM*, B 7), nočemo je posedovati ali popačiti. Tudi nekaj, kar imamo za dobro, naj ne bi bila. Kljub temu se estetska izkušnja ne obrača proč od stvari. Nasprotno, kot pravi Kant, je »*kontemplativna*« (*KRM*, B 14). Je teoretična v klasičnem pomenu te besede: motreča, brez usmerjajoče namere in brez praktičnega pomena. Je svobodna naklonjenost.

Kantova razlaga kontemplacije nam sama po sebi tega še ne pusti jasno videti. Zdi se, da ta razlaga govori prej v prid odvrnitve od predmetov in da torej potrjuje Gadamerjev kritični pomislek. Sodba okusa, pravi Kant, je kontemplativna v tem, da »*kakšnost*« nekega predmeta združuje »*z občutkom ugodja in neugodja*« in ni »*usmerjena k pojmom*« (*KRM*, B 14). Toda ugodje, o katerem je tu govor, nima nič za opraviti z »*doživetjem*« v Diltheyevem pomenu. Odnos do predmeta se v njem ni izgubil, temveč prenesel v veso (*die Schweben*).

Natančnejšo določitev te vese pa je še vedno možno napak razumeti, saj se znova nanaša le na subjekt. Estetska izkušnja naj bi pomenila isto kot »...*stanje čudi, kakršno lahko najdemo v medsebojnem razmerju predstavnihi moči, kolikor postavljajo dano predstavo v razmerje do spoznanja nasploh*.« (*KRM*, B 28).

³ Vse citate iz *Kritike razsodne moči* (*KRM*) navajamo po slovenskem prevodu: I. Kant, *Kritika razsodne moči*, ZRC SAZU, Ljubljana 1999.

Toda to stanje, ki ga Kant razloži kot »svobodno igro«, ni nikakršno ugodje v samem sebi, temveč izkustvo *možnosti* spoznanja, in sicer glede na neki predmet. Tega ne jemljemo, tako kot se ponuja prvemu določujočemu zajemu – npr. kot Monetovo sliko morskih vrtnic ali kot japonski vrt – temveč kot obet – kot možno, ki ni določeno in ravno zato oživlja »spoznavne zmožnosti«.

Ta oživiljenost je ugodje, na katero je pri razlagi estetske kontemplacije napoteval Kant. Je ugodje ob spoznanju, toda takšno je lahko za Kanta le, če ne postane faktično spoznanje, temveč ostane v vesi. Vendar mora biti po drugi strani v svobodni igri spoznavnih zmožnosti neka usmerjenost k spoznanju, sicer estetsko ugodje ne bilo tudi *ugodje spoznanja*. Kant to upošteva v tem, da »*ugajanje lepega*« vidi kot povezano z refleksijo, natančneje, z »*refleksijo o predmetu, ki vodi h kakršnemu koli že pojmu (nedoločeno kateremu)*« (KRM, B 11). Do ugodja ob spoznanju pride tedaj, ko bi do nekega spoznanja lahko prišlo, a faktično do njega ne pride. To nima nič za opraviti s spodletelostjo spoznanja, pri katerem neke iskane določitve ne najdemo in iskanje zato opustimo. Bolj bistveno je, da nobena od določitev, vstopajočih v igro, ne zadostuje, da je vsaka dokazljivo nezadostna. Vsako določitev sicer uvedemo zavoľjo poenotenja. Cilj refleksije je pojem, s pomočjo katerega množito postane enotnost. Brez takšnega cilja bi bila refleksija poljubna, njen predmet bi bil brez pomena. Toda dokler reflektiramo, vstopa vsak pojem v povezave, ki kot take ne dovoljujejo enotnosti. Noben pojem ni zaključni pojem, tudi kadar je kot takšen mišljen. Vedno pa je v igri gotovost, da je zaključek možen. Je nekaj, kar ga približuje in hkrati prelaga.

Iz Kantove raziskave izhaja, da je ta »nekaj« estetski predmet sam. Z njim je umu dano nekaj, kar ni ustvaril sam po svojem lastnem zasnutku. Je zunanje uma: *je ne-neumno* [*das nicht Unvernünftige*]. Kadar imamo izkušnjo ne-neumnega, imamo opraviti z nečim, česar nikoli ne moremo dojeti v njegovi celoti. Je tu in se hkrati odteguje; po njem se ne moremo ravnati in v predpisih uma se ne izčrpa. Večinoma, v običajnem teku spoznanja, ostane skrito. Toda včasih nas nagovori. Potem mu lahko stopimo naproti, se v sebi ustavimo in tako obstanemo – tako da, spuščeni v možno, spoznanje razmišľujoč naravnano na možnost.

Kant ne zavrača misli o takšni zunanosti. Njegova raziskava estetske izkušnje jo nosi v sebi, kot da bi bila samoumevna. razlog za to je v sami stvari. Kako naj za izkustvo lepega ne bi bilo samoumevno, da se nečesa drži. Lepo je *nekaj*; sicer bi bila sodba, v kateri je izrečena izkušnja lepega, nesmiselna. A tako kot

Kant misel o zunanosti lepega nosi s seboj, tako jo tudi odriva. Razlog tega je njegovo razumevanje svobode, točneje: prepričanje, da je svoboda nravna avtonomija in tako nekaj »inteligibilnega«: je od narave ali čutnega sveta radikalno različna, kljub temu pa od njega ne tako ločena, da bi se izgubil vsak odnos do njega. Povedano drugače: svoboda je po eni strani neodvisnost od pogojev čutnega sveta, vendar pa naj bi po drugi strani v čutnem svetu vseeno učinkovala. Sicer bi bila za bitja, ki – tako kot človek – spadajo v čutni svet, hkrati pa segajo čezenj, le gola misel; za človeško življenje bi bila brez pomena. Torej mora obstajati izkušnja neke svobode v čutnem, ki pa ne podlega pogojem čutnega. To je izkušnja lepega. Za svojo podlago ima predmet, ki je čuten; kot inteligibilna, torej nepogojena izkušnja, pa vendar nima nobenega predmeta.

Ta za *Kritiko razsodne moči* osrednja misel je izpeljana tako, da lepo razume kot »simbol nravnosti«. Simboličnost je v tem, da je njegov zor podrejen pojmu, ki ga lahko le mislimo in mu dejansko ne ustreza noben zor (*KRM*, B 255).

98

V tej podrejenosti vidi Kant zrenje lepega kot povezano s svobodo: v tem ko razsodna moč o nečem presoja kot o lepem, »z ozirom na predmete takega čistega ugajanja daje sama sebi zakon«. »Možnost v notranjosti subjekta« sovpaše z »zunanjo možnostjo, da se narava z njo ujema«, razsodna moč pa se nanaša »na nekaj v subjektu samem in zunaj njega, kar ni narava, pa tudi svoboda ne, a je povezano s temeljem svobode, namreč z nadčutnim«. V tem se »teoretična zmožnost s praktično /povezuje/ v nekaj enotnega, in sicer na način, ki je skupen vsem, a neznan« (*KRM*, B 258–259). Medtem ko svoboda, strogo vzeto, leži le v nravni samodoločitvi in nima nič opraviti s spoznavnim svetom, pa pred obličjem lepega postane kontemplacija.

Kantov opis je fascinanten v svoji ambivalenci. Po eni strani v njem subjekt in svet, notranje in zunanje najdemo v srečnem ravnovesju. Svoboda in narava si več ne nasprotujeta, temveč se vzajemno izgrajujeta. Naenkrat je svoboda kot narava in tako iz narave prihaja nasproti svoboda. Vendar Kant po drugi strani ne dopušča nobenega dvoma glede tega, da je tu svoboda tista, ki določa; razsodna moč si, kot pravi, sama daje zakon. Naravi predpiše, da se priigra v svobodo, ne da bi pri tem trčila ob njo in jo torej pogojevala. Igra spoznavnih moči je, kot pravi Kant, »naklonjenost«, s katero naravo sprejemamo, »ne pa, da je narava naklonjena nam« (*KRM*, B 253). V ravnovesju narave in svobode si vera kopernikanskega obrata v imanenco tako še enkrat izbori svojo pot. Tudi svobodo v naravi razumemo le, ker je zasnutje našega lastnega uma.

Kantova utemeljitev tega je, merjeno glede na njegovo razumevanje narave, konsekvantna: če je narava območje heteronomije, torej našo svobodo izključujočih naravnih zakonov, je našo izkušnjo svobode ob motrenju lepega moč razložiti le, izhajajoč iz nas samih, iz »subjektivnega«. Pri tem ni neplavzibilno, kako Kant to misel razloži: tega, kaj naj bi imeli za lepo, se ne naučimo od narave (*KRM*, B 253). Lepega ne moremo empirično raziskati in zajeti. Njegova izkušnja se n vzpostavi a neki točki; zgodi se nenadno, je nepredvidljiva in kot taka ne more biti drugače kot iz svobode.

Vendar pa se da empirična nerazložljivost lepega obrniti tudi proti Kantovemu vztrajanju pri svobodi kot avtonomiji: Če lepo kot tako ni izbrano, temveč zbuja »ugajanje«, je težko privzeti, da se njegova izkušnja vzpostavi z »naklonjenostjo«, podeljeno naravi ali pa umetniškim delom. Lepo nagovarja, drugače ga ne bi mogli misliti. Če to sprejmemo, lahko priznamo tudi, da se njegov nagovor ne izide brez resonance v svobodi.

Če je svobodi moč nekaj tako prigovoriti, se s tem vsekakor spremeni njeno razumevanje: ne izčrpa se več v avtonomiji. Je bolj nekakšna odprta razsežnost, v kateri je možna ne le določitev volje, neodvisna od afektov, ki tiščijo naprej, pač pa tudi nepristranski pogled na stvari sveta. Saj je Kantu šlo prav za to misel kontemplativne svobode. Vendar se brez naklonjenosti narave, ki se v naših pojmi ne izčrpa, te misli ne da razviti. Narava se po svojem bistvu ne izčrpa v pojmovni mreži, v katero jo poskušamo zajeti. Kajti vedno je tudi tisto izvorno, iz sebe začenjajoče se; je *physis*. To bistvo narave se v lepem okrepi, ne glede na to, ali gre za naravno lepo ali za lepo umetnosti.

99

Umetnost, piše Kant v neki opazki, ki pa ne vpliva na njegovo razumevanje svobode, je lahko imenovana lepa le, »če se zavedamo, da je umetnost in če je kljub temu videti kot narava.« (*KRM*, B 179).

Na ta stavek lahko naletimo tudi v njegovem smiselnem obratu: narava je lepa le, če je »*hkrati videti tudi kot umetnost*« (*KRM*, B 179). Če to povemo drugače, mora biti ne-neumno v svojem intenzivnem nastopu – berljivo, a ne tudi iz samega sebe razumljivo, potrebno interpretacije – kot »*šifrirana pisava, v kateri nam v prispodobah govori narava v svojih lepih formah*« (*KRM*, B 170).

Ta misel nas pripelje nazaj k premišljanju o hermenevtiki, zastavljenem v uvodu. Kajti zdaj bi že moralo biti jasno, da vodi Kantov opis prepletanja

narave in umetnosti k hermenevtični diferenci. Ta je z naravnostjo interpretiranega določena ravno tako, kot je z njegovo berljivostjo – berljivostjo, kakršna je blizu človeški umetnosti. Interpretirano obstaja iz samega sebe. *Stoji nasproti*, kot da ni narejeno, celo takrat, ko je narejeno.⁴ In *prihaja nasproti* kot nekaj, kar nagovarja, a kar ni razumljivo zgolj iz samega sebe. Zato tudi ne bi veliko pomagalo, če bi se mu, na način, ki ga opiše Gadamer, popolnoma prepustili. To bi se lahko zgodilo le v zaupanju, ob katerem bi se interpretacija zdela odvečna. Gadamer je v tem pogledu konsekventen: njegova hermenevtika je hermenevtika razumevanja brez interpretacije. V njej imamo le neposredno navzočnost tistega, kar naj bi interpretirali, ne pa njegove posredovanosti.

Toda predmeti po naši razlagi niso le takšni, da jih lahko interpretiramo, ampak interpretacijo tudi potrebujejo. Brez posredovanja, ki je prenos, niso tu kot artikulirani. Interpretacija je umetnost prenosa, torej zmožnost, da s prenosom nekaj razklenemo. Tako nikoli ni omejena na možnost, temveč je v neki igri; nekaj se bere tako ali drugače, se z nečim drugim sklada tako ali drugače. S Kantovim pojmom rečeno: interpretacija reflektira. Tako iz nje govori svoboda.

100 Toda to ni svoboda, s katero bi tistemu, kar potrebuje interpretacijo, nekaj predpisali. Interpretacija temu ne izkazuje nobene naklonjenosti, temveč je sama v naklonjenosti, namreč predstavljena v igro možnosti, v kateri se – v dvojnem pomenu besede – *da zaznati* [*wahrgenommen werden kann*]: kot gledano in u-resničeno.⁵ Tako je interpretacija pogojena s tistim, kar potrebuje interpretacijo. V tej pogojenosti slednjemu pripada, kar pomeni: obstaja le z njegovim vznikom. Izvornost deli s tistim, kar potrebuje interpretacijo, in v tem je kot umetnost takšna kakor narava: posredovanje izvornega in izvorno posredovanje v enem. Iz tega križanja govori hermenevtična svoboda. S Kantom jo je v njenem bistvu moč dojeti bolje kot brez njega – toda le, če Kantu sledimo tja, koder stopi preko nehermenevtičnih določitev svoje filozofije.

Prevedel Robert Simonič

⁴ To lahko v umetnosti postane celo program. Pomislimo npr. na zavestni izklop volje v *écriture automatique* ali pa v risbah s tušem Juliusa Bissiersa.

⁵ Op. prev.: dvojni pomen je tu neprevedljiv: n. beseda *wahrnehmen* (*ich nehme wahr*) povezuje zaznavanje s tem, da je nekaj res (*wahr*).

LITERATURA:

- Dilthey, W.: *Gesammelte Schriften*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1979 ff.
- Gander, H. -H.: *Positivismus als Metaphysik. Voraussetzungen und Grundstrukturen von Diltheys Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Freiburg/München 1988.
- Lessing, H.-U.: *Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft. Wilhelm Diltheys erkenntnistheoretisch-logisch-methodologische Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Freiburg/München 1984.
- Kant, I.: *Kritika razsodne moči*, ZRC SAZU, Ljubljana 1999.

Richard Rorty

ANALITIČNA FILOZOFIJA IN FILOZOFIJA PREOBRAZBE

Veliko analitičnih filozofov svoje stroke ne prišteva med humanistiko. Svojo zvrst filozofije imajo za disciplinirano iskanje objektivne vednosti, ki je zato podobna naravoslovnim znanostim. Humanistiko pa imajo za prizorišče spopadov nedokazljivih mnenj. Filozofi takšne vrste se, zaradi administrativnih razlogov, radi vidijo čim dlje od profesorjev književnosti in čim bližje profesorjem fizike.

103

To je razlog, zakaj se na seznamih organiziranosti univerz v Združenih državah oddelki za filozofijo včasih najdejo v razdelku za družboslovne znanosti, namesto v razdelku za humanistiko. To je tudi razlog, zakaj se oblegani ne-analitični filozofi v Združenih državah včasih zatekajo pod prapor z napisom »humanistična filozofija«. Ko si analitiki in ne-analitiki gredo na živce, akademski administratorji včasih težavo rešijo tako, da oddelek razdelijo na dvoje – na oddelek za analitične »tehničarje« in ne-analitične »sanjače«.

Dolgovezni antagonizem med analitično in ne-analitično filozofijo je nam filozofom poznan. Toda sklicevanja na to razdelitev pogosto zmedejo nefilozofe. Pojma nimajo, zakaj se okoli tega dviga toliko prahu. Ni jim jasno, kaj razlikuje analitično filozofijo od drugih zvrsti, pri katerih problemih se pomujajo analitični filozofi in zakaj so ameriški oddelki za filozofijo zadovoljni, če se oseb-

nosti, kot so Hegel, Heidegger, Derrida in Foucault na univerzi, poučujejo neke druge (na primer pri politologih, profesorjih primerjalne književnosti, zgodovinarjih).

Večino tega predavanja bom posvetil zgodovini in sociologiji analitične filozofije znotraj akademskega prostora Združenih držav. To bo priskrbelo osnovo za mojo trditev, da je analitičnim filozofom v celoti spodletelo to, kar so najbolj upali: postaviti filozofijo na varno pot znanosti. Sklenil pa bom z besedami, da so tisti analitični filozofi, ki so si najbolj prizadevali zrušiti znanstvene pretenzije tega gibanja, zapustili trajen, zelo dragocen prispevek k filozofiji. Potem mojega predavanja bo, da tako neuspeh analitične filozofije kot tudi zgodovina njene samokritike nudita dodatne razloge za dokončno opustitev ideje, da se iz filozofije dá narediti kakršno koli znanost. Oboje nam pomaga zamenjati predpostavko, da naj filozofija pomaga graditi zgradbo znanja z mislijo, da je filozofija, kot je dejal Hegel, njen čas, ujet v misel.

104

Pogosto se govori o »krizi« na humanističnih oddelkih ameriških univerz. Vendar imajo ljudje, ki to govorijo, v mislih prekomerno politično korektnost, ki jo še lahko zasledimo na ameriških oddelkih za književnost. Oddelki za filozofijo v Združenih državah so imeli svojo zadnjo krizo v štiridesetih in petdesetih – v obdobju, ko je analitična filozofija dovršila svoj prevzem. Od takrat se ni zgodil noben dramatičen generacijski preobrat, razen nenadnega vznika feministične filozofije kot novega področja specializacije v sedemdesetih letih. Posledice radikalizma so sicer imele velik vpliv na matrice številnih drugih disciplin na univerzi, toda ameriško filozofijo so pustile večinoma nedotaknjene. Veliko analitičnih filozofov je bilo politično aktivnih, toda zaradi te aktivnosti niso spreminjali svoje profesionalne samopodobe ali svojih bralnih navad.

Analitično filozofijo lahko v grobem opišemo kot poizkus združitve prehoda iz razprav o zaznavah k razpravi o jeziku – čemur je Gustav Bergmann pravil »jezikovni obrat« – s še enim poizkusom profesionalizacije stroke tako, da bi postala vse bolj znanstvena. Jezikovni obrat je skupen celotni filozofiji dvajsetega stoletja – kot je to očitno pri Heideggerju, Gadamerju, Habermasu in Derridaju in pri Carnapu, Ayerju, Austinu in Wittgensteinu. Kar razlikuje analitično filozofijo od ostalih filozofskih iniciativ dvajsetega stoletja, je ideja, da ta obrat skupaj z rabo simbolne logike omogoča, ali pa vsaj olajša, delo, ki bo filozofijo spremenilo v znanstveno disciplino. Obstajalo je upanje, da bodo

filozofi s pomočjo potrpežljivega in kooperativnega raziskovanja postali sposobni dodajati zidake v zgradbo znanja. Tako ne bo več filozofskih šol, ampak le še filozofske panoge.

Pred jezikovnim obratom je podoben poizkus napravil Edmund Husserl. Njegovo prigovarjanje za znanstvenost in skupinsko delo je zvenelo podobno kot Carnapovo in Reichenbachovo prizadevanje nekaj desetletij kasneje. Toda v *Biti in času* je Heideggru uspelo zaviti Kierkegaardove in Nietzschejeve misli v žargon, zaradi katerega so zazvene kot dostojne filozofske doktrine in ne več zgolj kot literarne domislice. Heidegger je s tem, ko je Kierkegaardove in Nietzschejeve vsebine odel s kvazi-kantovsko, strokovno zvanečo obliko, filozofom omogočil, da so za literarne intelektualce postali veliko bolj zanimivi, kot bi jim to dopustil kakšen Carnap ali Husserl. S tem je ustvaril tradicijo, ki jo analitični filozofi imenujejo »kontinentalna filozofija« – tradicijo, ki se v združenih državah poučuje na številnih humanističnih oddelkih, toda ponavadi ne na filozofiji.

Carnap in Husserl sta menila, da je bil Platon s tem, ko je imel raje matematike kot pesnike, na pravi poti. Toda medtem, ko je bila Husserlova iniciativa s Heideggrom zatrta v kali, so Carnapovi upi po znanstvenosti in njegova sumničenja Heideggra ter književnikov, ki Heideggra jemljejo resno, še danes živi in zdravi na ameriških oddelkih za filozofijo. Takšni upi in sumničenja pomagajo pojasniti nazadnjaški izgred, ki so ga uprizorili številni ameriški profesorji filozofije, ko so izvedeli, da bo univerza v Cambridgeu Derridaju podelila častni doktorat. Med leti 1945 in 1960 je analitična filozofija prevzela večino pomembnejših Ameriških oddelkov za filozofijo. Emigrantski logični empiristi kot sta Carnap in Hempel so kot junaki mlajše generacije zamenjali Deweyja in Whiteheada. Ta zamenjava je povzročila veliko in temeljito spremembo na podiplomskem študiju teh oddelkov za filozofijo ter v samopodobi doktorandov, ki so na teh oddelkih doktorirali.

Preden je prevladala analitična filozofija, se je filozofija tako v angleško govorcih kot ostalih deželah osredotočala na zgodovino filozofije. Od vsakega, ki je poučeval filozofijo, se je pričakovalo, da bo znal kaj povedati o sorazmernih zaslugah Platona in Aristotela, Hobbsa in Spinoze, Kanta in Hegla, Nietzscheja in Milla.

To pa seveda še ni bilo vse, kar naj bi znal: moral si se udejestvovati v tekočih razpravah v časopisju. Nihče v tem obdobju pa ni dvomil, da filozofija sodi

pod okrilje humanistike, saj se dodatno izobraževanje v filozofiji ni toliko razlikovalo od dodatnega izobraževanja na oddelkih za književnost: bral si kanonične tekste, razvijal poglede na njihove sorazmerne zasluge ter jih skušal povezati na nove in zanimive načine. Vse do štiridesetih so univerzitetni učitelji književnosti in zgodovine v Združenih državah ponavadi imeli neko predstavo o zanimanju in pogledih svojih kolegov na oddelkih za filozofijo in obratno. To se je končalo leta 1965.

Kot podiplomski študent filozofije v letih 1950–1954 sem se znašel ujet med dvema različnima vrstama učiteljev: takimi, kot McKeon in Hartshorne, ki so od mene pričakovali razvijanje mnenj, katere misli velikih filozofov so še žive in katere že mrtve, ter takimi, kot Carnap in Hempel, ki so od mene pričakovali, da bom seznanjen z aktualnimi časopisnimi članki: še posebej s članki, ki so se osredotočali na poizkuse, da bi priskrbeli to, kar so takrat imenovali »racionalne rekonstrukcije« različnih segmentov kulture – na primer preizkušanja znanstvenih teorij. Ena izmed vročih tem, ki smo jo obravnavali znotraj Hemplovega seminarja filozofije znanosti, je bil paradoks vrana – dejstvo, da so poznani načini »logike znanstvene potrditve« imeli neintuitivne posledice: obstoj ne-črnega ne-vrana potrjuje propozicijo, da so vsi vrani črni.

106

Nekaj let in del svoje precej shizofrene disertacije sem potrošil v skrbi glede sorodnega problema: problema nomološkosti. Resnična ne-nomološka posplošitev kot »Vsi kovanci v mojem žepu so srebrni«, ne jamči protidejstvene trditve »Če bi tale peni bil v mojem žepu, bi bil srebrn.« Resnična nomološka posplošitev kot »Vsi vrani so črni« pa po drugi strani jamči sledeč protidejstvenik, da »Če bi tale ptič bil vran, bi bil črn.« Toda specifikacija tega, kar naredi posplošitev za nomološko, je težja, kot si mislite.

Moja disertacija je bila primerjava med tremi obravnavami pojma možnosti: tistimi, ki so jih ponudili Aristotel, racionalisti 17. stoletja in hempelsko/carnapska filozofija znanosti. Tako sem dve tretjini svoje disertacijske raziskave porabil za branje komentarjev velikih preminulih filozofov, ostalo tretjino pa za prebiranje minuto starih časopisnih člankov, ki so ponujali nove razburljive analize subjunktivnih pogojnih stavkov. Moja disertacijska raziskava me je pustila, če mi oprostite nespretno metaforo, nasledlega med upadajočo oseko in naraščajočo plimo. Ko sem končal podiplomski študij in vojaščino, je bilo že 1958. leto. Takrat je bilo že jasno, da ne boš dobil dobre službe, če se ne boš spoznal na analitično filozofijo. Da si izgledal kot obetaven mlad filozof na

Princetonu, kjer sem dobil službo leta 1961, je bila skoraj izključno stvar govorjenja novega jezika – ostajanja v koraku s tekočim časopisjem in infiltracije v prave kroge predtiska. Če si želel dobiti pravico do ugodnega položaja, kot sem hotel sam, si imel z zgodovinsko orientiranostjo mali odstotek možnosti.

Delno je bilo tako zaradi vpliva Willarda van Ormana Quina. Quine je bil Carnapov najboljši študent, arbiter elegantarium analitične filozofije in vsakogaršnji ego-ideal. Bil je odkrito zaničljiv do študija zgodovine filozofije. V svojih lastnih študentskih letih je Quine uspel prodreti s tako malo branja kanoničnih tekstov, kot je le bilo mogoče, in to prakso je priporočil svojim študentom na Harvardu. Menil je, da je zgodovina filozofije nepomembna za sodobno filozofsko spraševanje, tako kot je zgodovina fizike nepomembna za sodobno raziskovanje na fizikalnem področju. Quine je občudoval Carnapa zato, ker je, ko so ga prosili, naj uči uvodni kurz v Platona, odgovoril, da Platona ne bo predaval, saj ne misli učiti ničesar razen resnice.

Quinovski odnos te vrste je bil na Princetonu široko razširjen. Študenti na Princetonu so raje vestno tekmovali v argumentativnih veščinah in dialektični bistrournosti, kot pa v pridobivanju širine znanja. Enemu naših najboljših študentov smo spregledali obveznost iz tujega jezika, saj bi bilo nepravilno, da bi posebna genetska okvara – pomanjkanje *Sprachgeföhla* – upočasnila briljantno kariero, ki je bila usojena temu študentu (in ki jo je dejansko tudi imel). Takšnega sočutja ne bi pokazali do študenta, ki bi trdil, da so mu geni onemogočili obvladanje simbolne logike. Proti koncu mojega časa na Princetonu, okoli 1980, je oddelek za filozofijo v celoti umaknil obveznost znanja tujega jezika za podiplomce. Kaj takega si pred tridesetimi leti ne bi mogli zamisliti (kasneje pa so ta korak znova preklicali).

Do 1980. je razkorak med študenti, izurjenimi v angleško govorečih oddelkih za filozofijo tipa Harvard/Princeton in tistimi, izurjenimi v Franciji, Nemčiji, Italiji, Španiji ter večini ostalih evropskih dežel (razen Britanije in Skandinavije), postal zelo velik. Slednji študenti so običajno bili kar dobro seznanjeni tako s Heglom kot s Heideggrom. Imeli so izoblikovane poglede na sorazmerne zasluge velikih *geistgeschichtlich* zgodb, ki sta jih ta moža izrekla, kot tudi kako te zgodbe preplesti z različnimi enako velikimi zgodbami iz zgodovine umetnosti in književnosti na eni strani, ter iz zgodovine družbeno-političnih institucij na drugi. Nekateri študenti iz angleško govorečih dežel so sicer brali ta filozofa in so imeli svoja mnenja o teh zgodbah, toda bili so netipični in

pogosto marginalizirani. Podobno je nekaj študentov v ne-angleško govorečih deželah gojilo močno zanimanje za analitično filozofijo in bilo pripravljenih slediti Quinovemu nasvetu glede zanemarjanja zgodovine filozofije. Toda tudi ti so bili netipični in pogosto marginalizirani.

Veliko teh globokih razlik ostaja še danes. Še vedno je velika razlika med mladimi ljudmi, ki si želijo postati profesorji filozofije v angleško oziroma ne-angleško govorečem delu sveta. Največja razlika je v njihovih razlikujočih se pogledih na to, kaj pomeni biti filozof – v samopodobi in ambicijah, ki si jih pridobi podiplomski študent. Ta razlika je tista, zaradi katere je malo verjetno, da se bosta analitična tradicija in tradicija, ki še zmerom uri študente tako, da jih popelje skozi kanonično pot od-Platona-do-Nietzscheja, kdaj ponovno zblížali.

108

Med angleško govorečimi filozofi šteje največ dobra argumentacijska zmožnost pravdarske vrste. Še zmerom je najpomembnejše, da imaš, kot so temu pravili moji princetonski kolegi, »hitro glavo«. Drugod pa je še zmerom najpomembnejše, da si učen – da si veliko prebral in da imaš lastna stališča, kako povzeti različne stvari, ki si jih prebral, v neko zgodbo, zgodbo z naukom. Zato ne-angleško govoreči študenti filozofije na kontinentu ponavadi nimajo težav s pomenkovanjem s študenti književnosti in zgodovine. Podiplomski študenti v Združenih državah imajo s tem pogosto težave.

Anti-historicizem analitične filozofije pa ni preprečil neke vrste povratka študija zgodovine filozofije v Združenih državah. Dandanes je na tem področju veliko več prvovrstnega udejstvovanja ameriških filozofov kot pred dvajsetimi leti. Toda to je tipično udejstvovanje, ki se izogiba *Geistgeschichte*. Namesto tega se raje drži določene osebnosti ali obdobja in ne povleče nobenega svetovno-zgodovinskega nauka. Le malo skupnih točk ima z ljudmi, ki jemljejo Heglove in Heideggrove zgodbe o poti od-Platona-do-Kanta zares.

Ta študij zgodovine filozofije pa je po drugi strani enako oddaljen od tako imenovanih »središčnih« panog analitične filozofije. Zelo malo dolguje analitični filozofiji in je zvezen z zgodovinskim udejstvovanjem pred Russell-Carnapovim predlogom zamenjave paradigme, ki je povzročil revolucijo v angleško govoreči filozofiji. Zgodovinarji filozofije na ameriških oddelkih za filozofijo so »analitični« samo po imenu. Medtem ko so med prvim pljuskom analitičnega entuziazma obstajali čudni poizkusi narediti iz Aristotela neke vrste proto-Russella ali proto-Austina, iz Kanta pa mešanega proto-Strawsona,

danes ni več velike razlike med komentarji kanoničnih tekstov, napisanih s strani profesorjev filozofije in tistimi, ki jih napišejo politologi ali zgodovinarji idej.

Tako kot je z zgodovino filozofije, je tudi z moralno in politično filozofijo. John Rawls bi bil napisal isto knjigo, četudi Russell ali Carnap ne bi nikdar živela in četudi se jezikovni obrat ne bi nikdar zgodil. V kolikor pisci kot Rawls, Charles Taylor ali Peter Singer uporabljajo »metode«, so to iste »metode«, kot so jih uporabljali Sidgwick, Mill in T.H. Green. Jezikovni obrat za njihova raziskovanja nima nobenega pomena. Edini vpliv, ki ga je nadvlada analitične filozofije imela na ta področja, je izgon zgodovine filozofije ter moralne in politične filozofije na rob filozofskega kurikuluma. Osrednje mesto na ameriških oddelkih za filozofijo sedaj zasedajo tako imenovane »središčne« stroke – metafizika, epistemologija, filozofija jezika in filozofija duha.

Predpostavljena središčnost teh področij napeljuje študente, da udejstvovanje na drugih področjih filozofije označijo za ohlapno in betežno. Čvrsta »sredica« sestoji namreč ravno iz udejstvovanja, ki ni le povsem različno od vsega, kar počnejo profesorji književnosti ali zgodovine, ampak je njen pomen nejasen tudi vsem, ki niso filozofi po poklicu. »Središčni« status tega udejstvovanja je dejstvo, da je le-to del filozofije, ki še zmerom nudi upanje po doseganju dokončnih, kvazi-znanstvenih rezultatov – o pridobivanju vednosti, v nasprotju s pridobivanjem mnenj.

109

Da bi vam dal občutek tega, kar tãdi analitični filozofi jemljejo zares, si oglejte sledeč primer. Edmund Gettier je 1962 pokazal, da v tradicionalni definiciji vednosti kot upravičenem resničnem prepričanju – definiciji, ki jo je prvi postavil Platon – obstaja vrzel. Gettier je opazil, da bi nekdo lahko imel upravičeno resnično prepričanje, ki pa ga vseeno ne bi mogli šteti za vednost preprosto zato, ker je bilo povzročeno na nepravilen način – z nepravilnimi razlogi. Če bi na primer mislil, da ima nekdo na mojem oddelku BMW-ja, in sicer Jones, ki mi je prejšnji mesec povedal, da ga ima, potem bi imel upravičeno resnično prepričanje. Toda, ker je Jones prodal svojega BMW-ja včeraj, je moje prepričanje resnično samo zato, ker ga je od Jonesa kupil nekdo drug izmed mojih kolegov na oddelku, namreč Smith. Ker je moje upravičeno prepričanje bilo tako rekoč povzročeno z napačno stvarjo, ne *vem*, da moj kolega ima BMW-ja, čeprav ga eden izmed mojih kolegov v resnici ima in čeprav je moje prepričanje, da ga nekdo izmed mojih kolegov ima, upravičeno.

Gettierjeva opazovanja so obrodila to, čemur pravimo »vzročne teorije vednosti«. Takšne teorije želijo specificirati vrsto vezi, ki mora obstajati med védenjem in predmeti empiričnega védenja. Tisti, ki jih te teorije zanimajo, razpravljajo o tem, ali takšne vezi obstajajo tudi v primerih matematičnega in moralnega védenja. Takšna raziskovanja se podajo v vzročne teorije nanašanja, ki jih je navdihnil Kripke. Te teorije govorijo o tem, kako je to, o čemer govorimo, določeno ne s tem, kar o tem izrečemo, temveč z vzročnimi vezmi med našo rabo določenih besed in stvarmi, ki so jih te besede izvirno poimenovala.

Med analitičnimi filozofi poteka veliko debat o vrednosti takšnih teorij – o tem, ali sploh potrebujemo bodisi teorijo nanašanja bodisi spoznavno teorijo, ali je Gettierjevo odkritje sploh vredno filozofskega zanimanja, ali lahko vzročne teorije sploh kdaj zasnujemo tako, da bodo delovale, in čemu bi potem sploh služile. Od študenta analitičnega filozofa se pričakuje, da bo imel mnenje glede teh tém, če naj opravi tisti del kvalifikacijskega izpita za doktorat, ki je naslovljen »epistemologija in metafizika«. Na mojem področju boš več točk dobil za nov argument, relevanten za te debate, kot pa bi jih dobil za objavo obsežne zgodovine moralne filozofije od Montaigna do Kanta.

110

Takšno zgodovino je pred nekaj leti objavil Jerome Schneewind, ki poučuje filozofijo na univerzi Hopkins. Pred petdesetimi leti, ko so Lovejoy, Jaeger, Cornford, Gilson, Wolfson in Kemp Smith bili še zveneča imena, bi dolgo, učeno, izvirno in domiselno delo iz zgodovine filozofije, kot je Schneewindova *The Invention of Autonomy*, bilo oznanjano kot eden največjih in najpomembnejših ameriških prispevkov k filozofiji. Dandanes pa bo najverjetneje našlo več bralcev zunaj oddelkov za filozofijo kot znotraj njih. Večina ameriških učiteljev filozofije sploh ne bo vedelo za njen obstoj.

Glavni razlog za takšno porazdelitev prestiža je, ponovno, želja analitičnih filozofov, da bi predvsem dodajali zidake k zgradbi znanja. Seveda analitični filozofi niso tako sumničavi do zgodovinarjev kot so do literarnih kritikov. Saj priznavajo, da zgodovinarji, ki so se omejili na preverjanje resničnosti dogodkov, vendarle ponujajo neko vednost, ne pa zgolj mnenja. Toda ker se zgodovinarji filozofije, kot sta Lovejoy ali Schneewind, ukvarjajo z razvojnimi tokovi, ne pa z dogodki, so pogosto uvrščeni med prodajalce čenč. Nanje gledajo kot na literarne kritike, ne pa kot na *profesionalne* filozofe.

To je zato, ker je pripovedovanje zgodbe o razvojnih tokovih povabilo naslednji generaciji intelektualnih zgodovinarjev, da povejo novo, relevantno zgodbo o teh istih tokovih, podobno kot je sestavljanje literarnega kanona povabilo naslednji generaciji kritikov, da ponovno ocenijo ta kanon. V nasprotju s tem razlaga makrostrukture fizikalnega pojava z nanašanjem na detajlne mikro-strukturalne razporeditve ponavadi ni povabilo naslednji generaciji za oblikovanje rivalske pojasnitve. Ker je prva razlaga s splošnim strinjanjem sprejeta kot dodatek zidaka v zgradbo znanja, je vnovično zadrževanje pri tej točki nepotrebno. Za dokončnostjo in dovršenostjo v tem smislu težijo analitični filozofi. Takšen smisel dokončnosti in dovršenost seveda očitno ni dosegljiv s knjigo, kot je Schneewindova.

Kontrast med analitično in ne-analitično filozofijo je v grobem podoben C. P. Snowovemu kontrastu med znanstveno in književno kulturo – med trdim in ohlapnim in tehničarsko-sanjaškim kontrastom, ki sem ga omenil prej. Večina ljudi, ki se ogreva za to, čemur analitični filozofi pravijo »kontinentalna filozofija«, je pripravljena, celo željna, pomešati meje med filozofijo, intelektualno zgodovino, književnostjo ter literarno in kulturno kritiko. Do rezultatov tako imenovanih trdih znanosti so ti ljudje dokaj ravnodušni. Vidiijo pomemben razlog, zakaj naj bi profesorji filozofije brali *The New York Review of Books* in skoraj nobenega, zakaj naj bi bili naročeni na *Scientific American*.

111

Tipični bralec Heideggra in Derridaja gleda na trdo znanost prej kot na dekle tehnološkega napredka kot pa na okna, ki nam razkrivajo nezastrt pogled na resničnost. Takšen bralec se bo strinjal s Kierkegaardom in Nietzschejem, da sta Platon in Aristotel z mišljenjem, da je stremljenje za objektivno vednostjo najbolj dragocena in najbolj značilno človeška dejavnost, katere smo zmožni, tičala v zmoti. Večina takšnih bralcev se bo z Nietzschejem strinjala, da je grškim filozofom ušla pomembnost prednosti umetnosti in književnosti pred znanostjo in matematiko – potreba, da na znanost gledamo z očmi umetnosti in skozi življenje. Platon je poudarjal vzgojo, utemeljeno na znanosti, medtem ko je Nietzsche poudarjal kulturo, ki temelji na umetnosti; takšno, v kateri dopustimo pesnikom, da nam postavljajo smotre, znanstvenikom pa zgolj zagotavljanje sredstev za njihovo dosego.

Ta potek misli je lepo povzet v Kierkegaardovem vztrajanju, da je to, čemur pravimo »objektivna vednost«, pa naj so to matematični teoremi, fizikalna dejstva ali resničnost zgodovinskih dogodkov, zgolj »naključna« vednost. Zida-

ki, ki sestavljajo zgradbo človeške vednosti, so nepomembni za namen, ki edini zares šteje. Ta namen je preobrazba tega, čemur Kierkegaard pravi »obstoječi posameznik«. »Vsa vednost,« piše Kierkegaard, »Ki se notranje ne nanaša na eksistenco v refleksiji notranjosti, je, bistveno gledano, zgolj naključna vednost; njena stopnja in obseg sta bistveno nepomembna... Samo etično-reliigiozna vednost ima bistveno razmerje do spoznavajočega posameznika.«

Paradigmatični primer eksistencialne preobrazbe je za Kierkegaarda postajanje novega bitja v Kristusu. Toda to očitno ni edini primer doseganja tega, čemur je Heidegger pravil samolastna eksistenca – življenje, čigar smotri niso preprosto izvzeti iz lastne kulture ali tradicije, temveč so rezultat idiosinkratičnega, odtujočega ekstatičnega srečevanja z nekom ali nečim novim. To je srečevanje takšne vrste, ki ga je Platon imel s Sokratom, Pico della Mirandola s Platonom, Romeo z Julijo, Hitler z Wagnerjem, Quine s Carnapom, Harold Bloom z Blakom ter mnogo mladih, idealistično usmerjenih ljudi, s socialnimi gibanji kot so marksizem, feminizem, fašizem in gibanje za pravice istospolnih.

112

Očitno pa znotraj humanistike vsak ne teži za eksistencialno preobrazbo. Niti vsi ne-analitični profesorji. Toda obstoj eksistencialne preobrazbe je za humanistiko tako pomemben, kot je za znanstveno kulturo soglasje strokovnjakov. Če tega ne bi bilo, književna kultura ne bi obstajala, kot ne bi obstajala znanstvena kultura, če doseganje soglasja ne bi bil poznan in pričakovan rezultat izvajanja laboratorijskih poizkusov.

To pa ne pomeni, da so glavni proizvodi humanističnih oddelkov knjige, ki vzpodbujajo eksistencialno preobrazbo. Glavni proizvod teh oddelkov so prispevki h *Geistgeschichte*: zgodbe o preteklih preobrazbah, še posebej zgodbe, ki povezujejo več zaporednih preobrazb v socialnih in osebnostnih samopodobah. To so na primer zgodbe o tem, kako so Grki prišli od Homerja do Aristotela, kako je literarna kritika prispela od dr. Johnsona do Harolda Blooma, kako je nemška domišljija prispela od Schillerja do Habermasa, kako je prispel protestantizem od Luthra do Tillicha in kako so prispele feministke od Harriet Taylor do Catherine MacKinnon. Te zgodbe nam pripovedujejo, kako so ljudje uspeli spremeniti svoje najpomembnejše samoopise. Vse takšne zgodbe so neskončno sporne in podvržene neskončnim spremembam v luči bolj sodobnih razmer. Tako je sama ideja poslednje in dokončne zgodovinske pojasnitve katere koli teh tranzicij tako neumna kot ideja poslednjega, dokončnega Bildungsromana.

Takšne zgodbe, če so prepletene med seboj in z bralčevim lastnim nenapisanim Bildungsromanom, nudijo bralcu nekaj takega, kar je Hegel poimenoval razvoj svetovnega Duha. Knjige, ki slikajo številne zgodbe in v končni paleti podajajo še nek nauk, izpolnjujejo nalogo, ki ji je Hegel pravil »imeti naš čas v mislih«. Ta fraza je ena številnih Heglovih opredelitev filozofije. Zame je to verodostojna opredelitev tega, kar želijo svojim študentom nuditi humanistični oddelki naših univerz.

S pripovedovanjem zgodb o preteklih preobrazbenih srečevanjih predstavniki teh oddelkov skušajo svojim študentom nuditi boljše izhodišče za njihova lastna podobna srečanja; takšna, ki bodo morda pomagala potisniti Duha naprej.

Imeti lasten čas v mislih je za humanistiko to, kar je za znanost reševanje problemov. Ena glavnih zadovoljitev za naravoslovnega znanstvenika, tudi za manj pomembnega, je možnost, da bo rešil problem, četudi manj pomemben, enkrat za vselej. Velik znanstvenik je tisti, ki reši velik, dolgotrajen problem – zakaj se planeti premikajo po elipsah, na primer, ali kakšna je mikrostruktura radioaktivnosti ali fizikalna sestava genskega koda. Zelo velik naravoslovni znanstvenik lahko morda reši problem tako, da spremeni našo celotno predstavo delovanja stvari. Zato včasih Einsteina imenujejo »filozof-znanstvenik«. Njegov dosežek je skladen z definicijo filozofije Wilfrida Sellarsa, ki pravi, da je filozofija razlaga soodvisnosti med stvarmi v najširšem smislu.

113

Toda tudi zelo velik filozof, recimo Platon ali Hegel, lahko naredi nekaj takega kot Einstein. Podobno velja tudi za zelo velikega religioznega pisca, kot je Kierkegaard, ali pesnika, kot je Shakespeare. Stvari, ki so poslej v novi soodvisnosti, so sicer druge, toda velikost spremembe je primerljiva. V znanstvenem primeru so te stvari ne-človeški objekti (vključno z deli človeških bitij, kot so nevroni ali geni). V humanistiki so to človeške stvari – človeške institucije, življenja, značajske posebnosti, dosežki in podobno. Veliki, toda ne zelo veliki zgodovinarji, literarni kritiki in filozofi se ob ljudeh, kot sta Kant ali Shakespeare, zdijo kot mimobežni Nobelovi nagrajenci ob Einsteinu. Sami nimajo vpliva na preobrazbe, jih pa pospešujejo. Če fiziki k naslednji preobrazbi prispevajo z reševanjem problemov, humanisti k njej prispevajo s pripovedovanjem zgodb o medsebojni skladnosti preteklih preobrazb.

Comte in Marx sta denimo poskušala imeti svoj čas v mislih, ko sta snovala retrospektivne pripovedi v podporo njunim predlogom, kako odpraviti krute

neenakosti, ki so preživele francosko revolucijo. Tudi renesančni humanisti so s svojimi predlogi kako izboljšati krščanstvo, potem, ko smo znova postali sposobni ceniti modrost starih, naredili isto.

Največja ne-analitična filozofa našega stoletja, Dewey in Heidegger, sta porabila veliko časa s pripovedovanjem zgodb o propadu in napredku, ki so njunim bralcem omogočile novo dožemanje sebe in svoje okolice. Potencialna preobrazbena dožemanja, ki sta jih ponudila ta dva moža, očitno ne moremo označiti kot nekaj, kar nam nudi novo vednost. Toda enako zavajajoče je reči, da so predlogi za spremembo zgolj mnenja. Kajti tisti, ki v razlikovanju med eksistencialnim ter pomembnim in objektivnim ter relativno trivialnim sledijo Kierkegaardu in tako pometejo z vprašanji konsenza in gotovosti, imajo prav. Prav imajo tudi, ko ne razlikujejo med védenjem in mnenjem. Ko nekdo zamenja poklic, zakonca, ljubimca ali vero, ne zahteva niti konsenza niti gotovosti o pravilnosti svoje odločitve. To tudi ni potrebno pri odločitvi bodisi za Deweyjevo optimistično pripoved o našem vzponu do socialne demokracije bodisi za Heideggrovo pesimistično pripoved o našem padcu v brezumni tehnološki gigantizem.

114

Dovolite mi, da se za ilustracijo razlike med zgodovinsko usmerjeno vrsto filozofije, ki nima težav s svojim odnosom do ostale humanistike, ter med filozofijo, ki smatra zgodovino za nepomembno, vrnem k Schneewindu, čigar knjigo sem prej omenil. V seminarju, ki je pokrival vsebino knjige, je študent, ki je bil osupel ob njegovem pristopu, neučakano vprašal Schneewinda: »Toda vi, kajnega, vendarle verjamete, da obstaja korpus objektivno pravega moralnega védenja, ki se mu filozofi asimptotično približujejo?« Ko je Schneewind odgovoril, da ne verjame v nič takega, je študent postal odkrito zbežan glede vprašanja, čemu je potemtakem zgodovina moralne filozofije sploh potrebna. Ta zbežanost, tako mislim, se ne bi mogla pojaviti pri študentu ameriške filozofije pred petdesetimi leti.

To zgodbicco navajam kot primer globoke zakoreninjenosti ideala iskanja časovno neodvisne, nespremenljive resnice znotraj kulture analitične filozofije. Če imate pred sabo ta ideal, potem se vam vse, kar se dogaja na oddelkih za književnost in zgodovino, zdi daleč proč od vsake možne filozofske relevantnosti. Nasprotno pa boste imeli malo zanimanja za analitično filozofijo, če se boste s Kierkegaardom strinjali, da je vednost takšne vrste trivialna v primerjavi z »etično-religiozno« preobrazbo. Ker se večina bralcev filozofije strinja s

Kierkegaardom, ima analitična filozofija zunaj angleško govorečih oddelkov za filozofijo malo bralcev. Večina ostalih profesorjev na angleško govorečih univerzah ne ve in se niti ne zmeni za dogajanje na oddelku za filozofijo. V kolikor pa o njem vseeno razmišljajo, ga odpišejo kot oddelek, ki so ga prevzeli »tehničarji«, katerih napor za tiste, ki niso specializirani strokovnjaki, ni zanimiv.

Veliko analitičnih filozofov bi se strinjalo s pogledom na filozofijo, ki ga je imel David Lewis, eden najbolj spoštovanih in uglednih sodobnih ameriških filozofov. Njegove zmožnosti graditve sistema in reševanja problemov, kot tudi njegova argumentativna ostrina, so predmet zavisti ostalih kolegov. Toda sam ima tako malo zanimanja za zgodovino filozofije in dejstvo, ali so njegovi študenti z njo seznanjeni, kot ga je imel njegov učitelj Carnap. Lewis piše, da »posameznik pristopa k filozofiji obdan s kopico obstoječih mnenj. Posel filozofije ni niti rušenje niti upravičevanje teh mnenj, temveč zgolj iskanje poti, kako jih razširiti v urejen sistem. Metafizikova analiza duha je poizkus sistematizacije naših mnenj o njem. Uspe pa takrat, ko je (1) sistematična in (2) ustreza tistim pred-filozofskim mnenjem, ki so čvrsto zakoreninjena« (Lewis, *Counterfactuals*, str. 88).

115

Filozofi, ki se strinjajo z Lewisom, imajo pogosto malo potrpljenja s tistimi, ki kot Kierkegaard upajo, da bo branje filozofske knjige z rušenjem ali upravičevanjem naših sedanjih mnenj, dopustilo našo lastno preobrazbo. Kierkegaardova trditev, da zares šteje le etično-religiozno, je antiteza Lewisovemu mnenju o koristnosti filozofije. Razlika med možema je, kot sem že rekel, razlika med pripovedovanjem zgodb, posebej zgodb o odrešitvi ali propadu in reševanjem problemov.

Lewis je arhetipski filozofski reševalec problemov. Njegove rešitve problemov so izvirne in briljantne, podajo pa se v zares lep sistem. Toda tisti, ki menijo, da bi se filozofija morala osredotočiti na razgradnjo tradicionalnih problemov namesto na njihovo običajno reševanje, to menijo zato, ker upajo, da bo takšna razgradnja pomagala nadomestiti ponošen žargon z novim, preobrazbenim načinom govorjenja in mišljenja. Ti ljudje bodo v Lewisovem grajenju sistema videli le estetsko vrednost. Vrsta filozofa, ki se ji Heidegger zdi koristen ravno zaradi svojega poizkusa odstranjevanja predpostavk, ki so skupne Platonu in analitični filozofiji, bo še posebej rada privzela takšno mnenje.

v isti namen. Analitični filozofi se v šole, ki ena drugo omalovažujejo, delijo s takšno hitrostjo, kot sholastiki štirinajstega stoletja.

Tej sholastičnosti se težka izognemo, če stroka nima drugih odgovornosti, kot le do same sebe. To, kar šteje za resničen problem, denimo v pravosodju, je nekaj, o čem ima družba kot celota svoja mnenja. Toda družba nima nikakršnih mnenj o tem, kaj šteje za filozofski problem. Zato so filozofi, vse odkar je v Kantovem času filozofija postala profesionalna, porabili vsaj polovico svojega časa za pojasnjevanje, zakaj so problemi njihovih kolegov neresnični.

Kar nekdo kot dodiplomski študent osvoji na oddelku za analitično filozofijo, ni skupek metod in orodij, temveč zgolj seznanjenost z različnimi jezikovnimi igrami, ki jih v tistem trenutku igrajo na tem oddelku. Prav možno je, da na te jezikovne igre analitični filozofi iz druge univerze v soseski gledajo s prezirom. Vseeno pa je seznanjenost s takšnimi jezikovnimi igrami nekaj, kar sestavlja poklicno iniciacijo. V tem pogledu je dodiplomski študij povsem enak proces tako za študente Davida Lewisa ali Donalda Davidsona kot za tiste na drugi strani prepada – na primer učence Albrechta Wellmerja ali Giannija Vattima. V vseh štirih primerih pridobiš nekaj, čemur sumnjičavi neposvečenci pravijo prazen žargon in kar zapriseženi posvečenci imenujejo nepogrešljivo orodje.

118

Ko sem 1950 z bleščečimi očmi sedel pred Carnapom, sem dejansko verjel, da bodo filozofi po svetu do konca dvajsetega stoletja svoje članke krasili s kvantifikatorji, govoreč isti idealno natančen jezik, poskušali rešiti iste probleme in dodajali zidake k isti zgradbi. Toda v mojih letih na Princetonu, ko sem gledal, kako nauke premetava kot listje v vetru in kako žgoči najnovejši filozofski problemi lanskega leta venejo in umirajo v pišu, sem spoznal, da je kaj malo verjetno, da se bo ta scenarij uresničil na eni sami univerzi, kaj šele po vsej obli. Toda spoznanje, da moji princetonški kolegi glede tega, ali je bil dodan zidak v zgradbo znanja, ne zmorejo nič večjega strinjanja kakor glede tega, kaj sploh šteje za pomemben filozofski problem, ni zmanjšalo mojega naraščajočega prepričanja, da so najboljši analitični filozofi naredili veliko za preobrazbo človekove samopodobe.

V različnih knjigah in člankih sem skušal povedati zgodbo, kako je jezikovni obrat v filozofiji omogočil Kantovim dedičem, da so se sprijaznili z Darwinom in vzpodbudil anti-reprezentacionalistično smer, da soglaša z Nietzschejevim perspektivizmom in Deweyjevim pragmatizmom. Ta smer, ki gre od poznega

Wittgensteina do del Sellarsa in Davidsona, nam je dala nov način mišljenja povezave jezika s stvarnostjo. Mišljenje na ta način nam lahko dolgoročno nudi to, na kar so zaman upali nemški idealisti: lahko nas prepriča, da zaključimo z razpravo o utrujajočih psevdo-problemih relacije med subjektom in objektom ter videzom in stvarnostjo.

Ti analitični filozofi nam lahko, to si upam trditi, pomagajo spraviti filozofijo nazaj na heglovski, historično, romantično pot. To je pot, ki so jo skušali zapreti tako novokantovci devetnajstega stoletja, kot tudi husserlovski fenomenologi in ustanovitelji analitične filozofije. Zgodba, kako se je analitična filozofija neuspešno poskusila izogniti tej poti, ki sem jo skušal povedati že nekje drugje, kulminira v trditvi, da človeška bitja lahko s pomočjo Wittgensteina, Sellarsa in Davidsona na eni ter Heideggra, Foucaulta in Derridaja na drugi strani opustijo staro idejo da je nekaj zunaj človeških bitij – nekaj takšnega kot Božja Volja ali intrinzična narava stvarnosti – ki vrši avtoriteto nad človeškimi prepričanji in dejanji. To je zgodba, kako lahko določene intuicije, ki smo jih podedovali od Grkov, raje zrušimo in zamenjamo, kot da bi jih skušali sistematizirati. Ta zgodba je, naj bo všečna ali ne, zgodba o preobrazbi, zgodba, v kateri bi Kierkegaard prepoznal etično-religiozno vsebino (čeprav je ta radikalno ateistična).

Na kratko: moja zgodba ne govori o tem, kako se izogniti analitični filozofij, temveč prej o tem, zakaj je potrebno preučevati določene izbrane analitične filozofe, da bi lahko v celoti cenili preobrazbene zmožnosti, ki so jih za naše potomce odprla intelektualna gibanja dvajsetega stoletja. Disciplinarna matrica analitične filozofije, pa čeprav izzveneva z votlo retoriko, je nekaj, s čimer si bodo bodoči idejni zgodovinarji morali postati domači, podobno kot so morali postati domači z disciplinarno matrico nemškega idealizma.

Tudi nemški idealizem je proizvedel veliko votle scientistične retorike, toda dal je sunek svetovnemu Duhu. Enako bo, tako sem trdil, s smerjo holističnega in kontekstualističnega razmišljanja, ki je peljala Wittgensteina od *Traktata* do *Raziskav*, prepričala Quina v zasmehovanje distinkcije med analitičnim in sintetičnim, Sellarsa v opustitev Lockovske ideje o predjezikovnem zavedanju in Davidsona v zavračanje ideje konceptualne sheme.

Napovedujem, da se bodo študenti zgodovine filozofije v dvaindvajsetem stoletju morali prebijati skozi tehnične podrobnosti, ki omadežujejo ta način miš-

ljenja, enako kot se današnji študenti morajo prebijati skozi tehnične podrobnosti Kantove *Kritike čistega uma*. Navkljub svoji pretenciozni arhitektoniki in rešitvam nesmiselnih psevdo-problemov v stilu Rube Goldberg, se je izkazalo, da ima Kantova knjiga transformativne, etično-religiozne učinke. Zaradi Kantovega pisanja mislimo o sebi drugače. Navkljub njenim psevdo-znanstvenim pretenzijam in številnim slepim ulicam, v katere se je podala, bo tudi analitična filozofija dvajsetega stoletja imela preobrazbene učinke in s tem ji bodo naši potomci veliko dolgovali.

Analitična filozofija se morda ne bo izkazala glede svojih pretenzij in morda ne bo rešila problemov, za katere je mislila, da jih bo. Toda skozi proces kako postaviti te pretenzije in te probleme na stran, si je zaslužila pomembno mesto v zgodovini idej. Ko je opustila iskanje apodiktčnosti in dokončnosti, ki si ju je Husserl delil s Carnapom in Russllom ter z iskanjem novih razlogov v podporo misli, da se to iskanje ne bo nikdar končalo, je pripravila pot, ki nas pelje mimo scientizma, enako kot so nemški idealisti pripravili pot, ki je peljala mimo empirizma. Proti-empiristična lekcija nemškega idealizma je za uveljavitev potrebovala veliko časa in to se lahko zgodi tudi proti-scientistični lekciji analitične filozofije. Toda nekoč bodo zgodovinarji idej morda zmožni videti ta navidezno nasprotna gibanja kot komplementarna.

Mario Ruggenini

KOMUNIKACIJA. KAJ SE REČE IN KAJ SE NE PUSTI REČI

1. Oblast komunikacije, praznina besede

121

Komunikacija je igra, ki se odvija v času. Med mogočim in nemogočim. Resna in neizprosna je kot vsaka igra, ki igralce tako prevzame in poveže, da se že zdi, da jih ne bo več izpustila iz svojega objema: igra ne mara prekinitev in zahteva izpolnitev. Katera pa je, če sploh obstaja, izpolnitev komunikacije? Komunikacija je nepredvidljiva kot vse, kar, ko se nam zgodi, doživljamo kot dogodek. Protagonisti so v komunikacijo ujeti, še preden si lahko delajo utvare, da vodijo igro, ki jih vključuje v skrivnost skupne usode in ob tem še vedno ostaja, celo ko je videti uspešna, pravzaprav dvomljiva, nepričakovana, vznemirljiva, ker lahko naenkrat uide našemu predvidevanju. Prav tako kot nemogoče, ki naenkrat postane mogoče. A obenem tudi kot mogoče, ki je vselej izpostavljeno tveganju, da postane nemogoče.

Sprva ni razumeti, na katero komunikacijo bi se takšen opis nanašal. Videti je tuj času, v katerem je civilizacija komunikacije vzpostavila neskončno kroženje sporočil, ki se neprekinjeno pretakajo po planetu in zmanjšujejo njegove razsežnosti, tako da je že vsakdo deležen posebne oblike vseprisotnosti. Obenem je planet razbremenjen vseh sil težnosti in vsake skrivnosti, saj so temine, s katerimi je življenje v drugih dobah in civilizacijah menda varovalo svojo

skrivnost, zdaj pregnane; neskončno kroženje sporočil ustvarja videz, da so vse kulture medsebojno prevedljive, pri čemer sta odpravljena upornost in obzir, pa tudi potreba po zaščiti tistega, kar je vredno spoštovati zaradi njegove različnosti. Ko je mogoče govoriti o vsem – ko je vsako sporočilo že prestopilo prag vseh domov ter izenačuje življenjske oblike, izročila in različne zgodovine –, se zdi, da je lahko vsakdo prisoten pri vsem. Vsi komunicirajo z vsemi, informirani so o vsem: eden stoji zraven drugega, vsi so drugim prozorni prav toliko kot so drugi prozorni njim. *Ko vsi govorimo o istih stvareh in dogodkih, ki so se medtem že preoblikovali v novice, ni ničesar več, kar bi bilo komu lastno.* Vsi torej na isti način. Vse nam je znano, vse je pri roki ali se ponuja očem in ušesom, razprtim v neskončnost. V tako neskončnost, ki pripada vsem in vendar ostaja vsakemu nična; to je breme ničnosti, ki pomeni izpraznitvev identitet in s svojo nevzdržno težo pritiska na vse, kar lahko včasih štrli iz enodimenzionalne poplitvenosti zdaj že nemogoče komunikacije. Ko vlada brezmejna, neomejena komunikacija, ko vlada redukcija vsakega razgovora na neopredeljivost povprečnega razumevanja – referenčno paradigmo, ki je usmerjena zgolj navzdol – *umanjka* beseda: ta je zdaj prisiljena delovati le kot »sredstvo komunikacije«. Od besede, od njene bistvene usode, od njenega pomena za možnosti človekovega bivanja živi le še ime, in sicer v svoji najbolj zunanji valenci prenašalke sporočil, ki sama na sebi nimajo več kaj reči, kar bi sogovornika izzvalo: preprosto zato, ker jih širi oddajnik, ne pa govorec. V najboljšem primeru zagotavljajo informacije, vzpostavljajo povezave, nudijo navodila in usposablajo za marsikaj. Vendar ne postavljajo vprašanj, ki bi (s)prejemnika pozvala kot bitje, poklicano k odgovarjanju, ne pa zgolj kot napravo za dekodiranje, ki je sicer navidez sposobna »odgovoriti na« znake, ki jih sprejema, ni pa sposobna »odgovarjati za« znake, ki jih oddaja in še toliko manj za tiste, ki jih prinaša sporočilo. Nesposobna je, ker je indiferentna, ravnodušna do slehernega vprašanja resnice sporočila: sporočilo le prebere in prenaša na drugega sprejemnika. Sporočila lahko prihajajo od kogar koli in so namenjena komur koli, zato pa jih z vidika resnice in odgovornosti ni mogoče pripisati nikomur. So sporočila vseh za nikogar in sporočila nikogar za vse.

122

Beseda umanjka, ko zmanjkajo različne besede, ki spodbujajo in interpretirajo razlike: razlike med sogovorniki zaradi argumentov v razgovoru. V nerazlikovanem kroženju sporočil v resnici umanjkaajo argumenti. Model reklame prežema vsako komunikacijo: sporočanje ne poteka na podlagi argumentiranja, vse je usmerjeno v obvladovanje obnašanj in ravnanj. Današnja italijanska politika je lep primer za to. Vrtoglavo kroženje sporočil, ki ga poznamo iz

sveta medijev, pravzaprav ne meri na zapeljevanje, ki je, kljub temu da se lahko sprevrže, še vedno oblika prefinjene komunikacije. Sporočila medijev se ne obračajo na potencialne sogovornike, marveč na nedoločnost vseh in nikogar: nimajo kaj povedati, marveč hočejo ustvariti ali bolje izsiliti obnašanje, skladno z izbranim ciljem. Sporočilo se ne obrača na druge zaradi njihove drugosti, marveč si to drugost prizadeva odstraniti z izenačevanjem vsega, pri čemer je merodajna povprečnost in njej primerna ravnanja.

2. Beseda komunikacije

Vendar komunikacija obstaja. Obstaja, ko obstaja odnos enega do drugega ali drugih, tisti odnos, v katerem je *eden za drugega*, in sicer le toliko, kolikor vsak ostaja drugo, sogovornik, ne pa zgolj samoprojekcija vsiljevalca ali vsiljevalcev pasivne asimilacije. Odnos med bivanji dejansko ne začenja pri enem ali več polih, ki jih povezuje, niti pri jazu-meni, kakor od Descartesa naprej enostransko razmišlja novoveškost na podlagi gotovosti *cogita*, ki jo doseže filozofirajoči jaz. Ta gotovost pomeni začetek poti v idealistično metafiziko absolutnega jaza, ki se ne more meriti z nobeno samostojno stvarnostjo, ne da bi si jo prej podredil (Fichte), in ki je navsezadnje zgolj jaz absolutne samozavesti ali solipsistične samopostavitve (ki v sebi razreši vsako drugost, Hegel). Potem ko je ta gotovost že utrpela posledice nemoči, da bi si jaz s samogotovostjo pridobil tudi gotovost biti drugega, se celo poda v jalov poskus razširitve suverenosti utemeljevalne samogotovosti bitja v svetu na suverenost transcendentalne intersubjektivnosti kot intermonadične subjektivitete. Mar lahko jaz, ki bitje zavesti drugega – njegov *Bewußt-sein* – določi na podlagi gotovosti lastnega bivanja, prepozna gotovost, ki jo mora, kakor se domneva, drugi imeti o sebi, da se lahko vzpostavi kot jaz? Kartezijanski jaz torej bodisi pridobi bitje drugega kot jaz-predmet, konstituiran na podlagi nedvoumne gotovosti vedenja, da je jaz (in sicer za ceno prezrtja, da je tudi vse drugo pravzaprav »jaz«), bodisi se vda nezmanjšljivi transcendenci zavesti drugega, vendar tudi v tem primeru umanjka odnos zavesti: jaz občuje z drugim kot obliko zgolj mišljenega jaza, ne da bi mu taka misel vdihnila življenje, niti kot vednost o sebi niti kot življenje subjektivitete telesa in zavesti; pravzaprav je slednje še manj verjetno kot prvo. Tudi Husserlova fenomenologija je zaznamovana z emfatičnim solipsizmom transcendentalne subjektivitete, absolutnosti, ki se praviloma prej navezuje na mogočno idealistično izročilo kot pa na dejanski odnos med subjekti. Ta je bolj poudarjen v nekaterih komplementarnih zamislih francoske fenomenologije, ki sta jih predstavila najprej Sartre in nato Lévinas.

Vendar niti po prvi niti po drugi poti ne presežemo sfere bistveno konfliktnosti intersubjektivnosti, ki se izraža v svojih značilnih oblikah – vsak subjekt je lahko jaz, le če popredmeti jaz drugega (Sartre), ali pod pogojem, da prizna svojo popolno odvisnost od drugega. V tem smislu je resda subjekt, vendar v najstarejšem pomenu besede, namreč kot podložnik drugega, skorajda talec v njegovih rokah, kot bi rekel Lévinas. Razmerje torej ne more zaživeti kot uravnotežena vzajemnost. Niti pri Sartru niti pri Lévinasu ne popusti napetost, ki ustvarja skrajno intersubjektno zvezo, zato pa se protagonisti ne morejo odpreti drugosti sveta in razumeti težavnosti svojega neprozornega in tesnobe razmerja do sveta, v katerem jim je dano se srečati.

124

Merleau-Ponty si bo za razliko od tega prizadeval za izvirno reprizo Heideggrove biti-v-svetu, vendar na podlagi izkustva, ki nam ga nudita telo in njegovo meso. Svet namreč »zaznavamo s svojim telesom«. Na podlagi tega izhodišča se filozof trudi za sestop od dimenzije zavesti, njenih idealizacij in objektivacij, k dimenziji »tistega, kar se v nas upira fenomenologiji«, naravnega bitja, »na primer Zemlje, (...) ,tal' ali ,debla' naših misli in našega življenja«, v katerih pogreza svoje korenine »naša pred-zgodovina bitij iz mesa, soprisotnih v enem svetu.«¹ Ko poudarja dimenzijo izvirnega so-bitja subjektov glede na skupni svet, je Merleau-Ponty predan predstavi nekakšne »arheologije«, ki bi omogočala vzvratno pot vse do odkritja čistih virov smisla, tam pri »neotesanem« in divjem »duhu«, ki je predhoden vsaki kulturi in lahko po potrebi ustvari novo kulturo. Kakor je videti, se prej navezuje na Schellingovo barbarsko ,počelož in vračanju subjektivitete najbolj skrivnim izvorom kot na poskus izkoreninjenja osnovne potrebe po smislu, ki se konstituira kot novoveška subjektiviteta. Pri tem se oddalji od Husserla in skorajda približa Nietzscheju. Prizadeva si zlasti najti bolj izvirno jamstvo, da *gre povsod za smisel*, tudi v najglobljih plasteh naše biti, do katerih ne seže jasna svetloba zavesti, a ki jih paradokсно, kakor sam trdi, razkriva ravno Husserlov konsciencializem. Zato se zdi, da v njegovi misli ni izrazitega poudarka na drugosti sveta, ki se – potem ko je že speljala revizijo navedenih posthusserlovskih premislekov – izmika zahtevam po smislu, ki izhajajo iz fenomenološke subjektivitete.

Vsem tem poskusom je skupno zavestno prizadevanje za detranscendentalizacijo subjektivitete, ki se želi prebiti do izvornosti odnosa z drugim in nje-

¹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano 1965, str. 281; *Segni*, Milano 1967, str. 232, 234.

govega priznanja konkretne relacijske individualnosti jaza-subjekta. To pa ni dovolj, da bi se postavila pod vprašaj temeljna subjektivistična postavka, ki obravnava stvarnost skozi smisel, ki ga lahko ravno subjektiviteta zagotavlja stvarnosti, ki se ji prilagaja. Rojstvo metafizične subjektivitete na začetku novoveškosti izhaja iz zahteve po smislu in se uveljavlja skozi voljo po preoblikovanju in prevajanju biti v smisel, ki ga je sposobna zagotavljati. Opustitev zahteve, da stvarnost postane predmet, v katerem se lahko subjekt prepozna (Merleau-Ponty zapečati »*vinculum* med jazom in stvarmi«, saj telo razume kot »čutečo stvar, subjekt-objekt«, torej že spet kot izvorno točko gotovosti),² pa dozori v trenutku, ko je mogoče misliti, da se odnos bivanja ali, po želji, subjektov ne začneja drugje kot zunaj njih, saj je ravno začetek tisto, kar nastane zaradi dogodka besede. Vsak človek namreč obstaja kot subjekt, kolikor je prišel na svet kot bitje, ki mu je usojena beseda. Rodi se kot subjekt sveta besed, vselej govorjenega sveta, v katerega je resda vržen (Heidegger), a v katerem ga vendarle sprejme *poziv besede k besedi*. Beseda vselej prihaja k njemu od drugod, torej preko drugih, vendar ni takega med njimi, za katerega bi lahko šteli, da mu je bila zaupana moč nad njo. Govorec pri tem ni zgolj sredstvo prenašanja, marveč je pravzaprav nezaobidljivi posrednik dogodka, ki ga ni sprožil človek, čeprav že od vsega začetka ni brez človeka. V začetku je *lógos*, ki razpira svet, v katerem se ljudje srečujejo med sabo, prav tako kot srečujejo svoje bogove in naravo v vseh njenih oblikah. Takšen nazor, ki ga je najbrž mogoče razumeti tudi kot zelo svobodno parafrazo Janezovega evangelija, se v resnici še pred tem spominja nekega Heraklitovega reka. Ta je do nas prišel kot fragment in kljub skrajni časovni razdalji prej odzvanja iz Janezovega Predgovora, v katerem je *lógos* prikazan kot počelo, kot pa iz celotnega kasnejšega eksegetičnega in hermenevtičnega izročila, preobremenjenega z metafizičnimi motivi. Z odstopanjem od tradicionalnega razumevanja Janezovega spisa, v katero posega metafizični pojem teološke transcendence, je mogoče predlagati tudi drugo branje besedila, in sicer da, če je *Lógos* Bog, je bit takega Boga v tem, da postane beseda v besedah ljudi: besedah, ki jim dajejo govoriti in bivati kot ljudje.³ To so namreč edine besede, ki oznanjajo skrivnost sveta in bogov ali Boga, ki se v svetu približa(-jo) ljudem, vendar v paradoksalni obliki takojšnjega, neizprosnega umika pred človekovo roko. Ni boga, ki bi lahko ostal bog, če bi dovolil, da je zgolj človekov strežnik. Dejstva, da je svet besed človeški svet, ne gre razumeti v reduktivnem smislu posthe-

² Prav tam, str. 219.

³ Glede tega vprašanja prim. moj spis *Un Dio uomo?*, v: »Filosofia e Teologia«, 1999, str. 7–20.

glovskega humanizma, po katerem je na svetu samo človek, in sicer kot začetek in konec vsega, o čemer je mogoče razpravljati. *Beseda je drugo*, je počelo človeka, brez katerega bi človek ne bil; človek pa – noben človek in tudi ne noben bog – ni v svetu pred besedo ali zunaj nje. Za *Pólemos*, boj, spor, Heraklit ugotavlja, da je »oče vsega, vsemu gospodar: ene je naredil bogove, druge ljudi, ene sužnje, druge svobodne«. Efeškemu modrecu je *pólemos* drugo ime za *lógos*, razgovor: Heraklit ju razume kot *tó xynón*, skupno, vendar kot tisto, kar razlikuje, in sicer ravno zato, ker hkrati združuje in iz vsega, kar je, naredi eno.⁴ Ljudje in bogovi so torej v svetu in od sveta, ker jim svet daje biti in jih zajema. To vseobjemajoče, kot ga motrijo Grki vsaj od Anaksimandra naprej, je božje. Vendar se tu po božjem sprašujemo in ga razumemo, kakor smo tudi dolžni, iz neke razdalje do raznih teoloških tradicij: kot drugo od biti bogov in ljudi, kot drugo, ki je končno na drug način. Drugost, torej, in ne neskončnost; no, vsaj ne neskončnost metafizične *omnitudo realitatis*, ki doseže samoprisotnost v svojem najvišjem počelu, mogoče pa resda neskončnost v pomenu neskončnosti končnega, ki se vzdrži poseganja ali ukinitve njegove končnosti, saj je ni mogoče dojeti drugače kot drugo *glede na* končno, torej kot *drugost končnega*.

126

3. Beseda časa, čas besede

Taka beseda se v luči izročila pesniške vednosti, ki navdihuje versko in filozofsko izkustvo, pokaže predvsem kot *beseda resnice*. Filozofija mora ponovno seči po njej in jo obvarovati pred zlorabo vsakdana, pred nepremišljenim pretokom besed, ki zaznamuje človeške odnose in ne zna prisluhniti niti tistim med njimi, ki se v različnih oblikah nenehnega razgovora sveta pokažejo za vredne. Filozofija mora s svojo občutljivostjo, zaradi katere je v globokem sozvočju s pesništvom, prav tako zaščititi besedo pred redukcijo, ki jo nanjo izvajajo različne znanosti, zlasti pa znanosti o jeziku, saj so te zaradi svoje bližine besedi toliko nevarnejše. Utemeljeno jo obravnavajo kot predmet svojih raziskav, vendar pri tem pozabljajo, da je beseda – preden postane semantem, zvok, znak, kod in sporočilo od oddajnika k sprejemniku ali termin v leksikonih ali psihofizična reakcija na fiziološke vzgibe ali še kaj drugega – predvsem razgovor, ki mu prisluhnemo, ko ga razumemo kot poziv in odgovor, od bitja do bitja. V tem odnosu med bivanji svet razgrinja in skriva svoj nezajemljiv obraz kot neprekoračljivo obzorje vsakega razgovora, kot tisto, kar pusti o sebi

⁴ Heraklit, fragmenti 53, 2, 80.

reči in kar o sebi pušča nerečeno. Vsak razgovor je torej vedno razgovor sveta, tudi ko se uresniči kot intimna komunikacija med bitji, saj vsako bitje obstaja v svojem odnosu s sabo in z drugimi, celo s skrivnostno drugostjo Boga, z dejstvom, da je na svetu zaradi sveta. Beseda se odreši zlorabe, zaradi katere postane kot obrabljen kovanec nerazpoznavne vrednosti (Nietzschejeva prišpodoba) – kovanec, ki je postal neveljaven, ker je bil preveč časa v obtoku, ker je preveč krožil od roke do roke –, *če jo povrnemo njeni usodi resnice*, ki ni drugje kot v tem, da ima kaj reči, torej da bivanju pokaže tisto, kar mu svet daje ali jemlje. S tem lahko svetu sporoča odgovor bivanja, potrditev *prevzema odgovornosti*, ki tvori z obvezo resnice nerazdružljivo celoto. *Vsakdo je namreč pozvan h govoru, da lahko reče resnico, se pravi, da v svojem rekanju razgrne kaj o svetu*: o stvareh, o drugih, o sebi, o smrtnikih in nesmrtnikih; *vendar vse do meje vsega izrekljivega*, tako da ponese v razgovor sam svet kot tisto, kar se ne pusti reči na način bitij in različnih pripetljajev, ki se zgodijo in vrstijo v njem. Kar je na dnu našega bitja, na njegovem začetku in koncu – dogodek sveta – ne more biti zamolčano; vendar rekanje, ki se obrača na svet, je rekanje »*auf der Grenze*« iz Kantovega opisa filozofskega razgovora o bogu (ali o božjem), kot ga človek srečuje na meji svojega izkustva: v besedah in osebah, hkrati pa, upal bi si reči, onkraj njih. Vendar bi v primerjavi s Kantom dodal, da to ni srečevanje v drugem, višjem, nadsvetnem kraljestvu, ni srečevanje v zavetjih ali nadsvetovih metafizične transcendence, nad katerimi Nietzsche izliva svoj žolč. Da doživimo to izkustvo meje, zadostuje zveza s svetom in nemožnostjo njegovega popredmetenja, zveza z rekanjem, ki je obenem izkustvo neizrekljivega, saj je povezano z nedoločljivim, ki se vsiljuje našemu izkustvu in pomeni njegovo stalno obzorje: dovoljuje nam, da o njem govorimo, vendar odklanja vsako ime, ki hoče biti dokončno, definitivno kot pojem ali definicija. To je morda tista *meja svetosti*, ki jo je pesnik zaznal kot neizprosno tudi v prijetnem trenutku vrnitve domov, ko ga sprejmejo svojci, zbrani okoli mize – »*wenn Liebende wieder sich finden*.⁵ Takrat odkrijemo, da ne moremo imenovati Najvišjega, da srca bijejo, a vendar moramo molčati. Sveta imena našemu izkustvu nujno umanjajo. Ne pomaga nam, če se zatečemo k poimenovanjem iz najstarejših izročil, ki nas s svojo prastaro vednostjo in čarom opozarjajo, da ne smemo pozabiti, če hočemo spet misliti: edino vpraševanje lahko ponovno odstre izkustva in razgovore, ki so navidezno zaključeni, a so vendar v svoji skrivnosti nedostopni našemu razumu in mogoče tudi že neizrekljivi v našem duhu (kolikor nam ga še ostaja). Zato nas sveta imena, ravno

⁵ F. Hölderlin, *Heimkunft. An die Verwandten*, Erste Fassung, VI. Strophe.

ko se odzovemo na njihov klic, večkrat zapustijo: tedaj nas v bliskanju resnic, ki jih nosijo v sebi in nam vendarle stalno uhajajo, napotijo k tistim resnicam, ki nam jih je usojeno misliti zaradi lastne bodočnosti, zaradi možnost bivanja, ki nam je zaupana in ji moramo odgovoriti. Pri tem ni izključeno, da ravno potreba po odgovarjanju resnici in za resnico, ki nas venomer prehiteva in spodbuja k napredku, dopušča boljše razumevanje tiste resnice, ki jo navidez puščamo za sabo. Vendar se v tej napetosti med preteklostjo in pri-hodnostjo, med besedami svetega, iz katerih želimo priklicati preteklo, zdaj le še medlo svetlobo, in besedami svetega, ki ga danes še pogrešamo – mogoče preprosto zato, ker ga ne znamo prepoznati, kljub temu da nam morda skrivaj daje biti ter nesluteno oživlja in ščiti naša bivanja –, razodeva časovna usoda resnice. Ne glede na to, koliko se ji upiramo, nas ta pritegne k sebi, a se nam vendar ne prepusti, pa naj si tega še kako želimo. *Toda čas resnice je čas naših razgovorov, razgovorov, ki prihajajo od daleč in odzvanjajo v naših razmišljanjih, a tudi v naših vsakodnevnih pogovorih, bodisi tako, da nas spominjajo na tisto, kar smo mi, ljudje časa – torej ljudje vseh časov in nobenega časa –, bili, bodisi tako, da nam postavljajo vprašanja iz tiste bodočnosti, ki nam prihaja naproti in s tem, kakor je videti, vse bolj oddaljuje od preteklosti, ki jo vendarle nosimo s sabo. Bit človeka je torej čas, saj človek obstaja ne samo zaradi besede, marveč zaradi besede resnice* – možnosti, ki jih ta razgrne, in možnosti, ki jih vsakič izključí. Beseda je beseda časa, ker se kot beseda resnice oznanja samo v času. Čas pa je čas besede, ki skuša izreči resnico in jo išče med resnicami, ki so to resnico izdale, izgubile ter se slednjič porazgubijo kot besede v praznini klepeta in čvekanja. Beseda hrani sled časov, ki jih je doživela na svoji poti, in napreduje k usodi, ki je nihče ne more preračunati; vse dokler ji bo kdo prisluhnil. Če torej resnice ni drugje kot v razgovorih, kot bo rekel Platonov Sokrat v *Fajdonu*,⁶ ali vsaj, če ga tako razumemo, za bitja, ki so sposobna razgovora, je resnica samo v času kot času besede. Čas besede. Platon ga ne more misliti, z njim pa niti ne dolgo izročilo, ki je ostalo platonistično, čeprav je na Platona pozabilo. Čas besede je čas resnice v vseh oblikah, v katerih se javlja, in seveda ne le zgolj v besednih; v teh oblikah prihaja kot *resnica časa* naproti bitjem, ki jih poziva k besedi.

⁶ Platon, *Fajdon*, 99c.

4. Resnica, končno, neskončno

Beseda resnice živi od izkustva meje izrekljivosti, torej lastne časovnosti: zato je beseda končnosti, torej komunikacije bivanj.

Potrebno je opozoriti, prvič, da moramo pri razpravljanju o razgovorih ljudi znati razlikovati: niso vsi razgovori enaki. Tudi ko govorimo o časovnosti razgovora in menimo, da je časovnost bivanja časovnost njegovih razgovorov, interpretacij, njegovega nastajanja v času besed, moramo razlikovati med posameznimi časi. Najprej lahko na podlagi tega določimo, da je *komunikacija med bivanji komunikacija resnice*, tudi takrat, ko se dogaja kot spor o resnici, ki navidezno povzroča razhajanje, a v resnici ustvarja globljo zvezo bivanj, kolikor in dokler jih ohranja v najtesnejšem odnosu: v različnosti, ki prenese napetost spora iz ljubezni do resnice. Ta razlika rešuje identiteto, do katere se vsakdo čuti umsko in etično – rekel bi versko, če izraz ne bi vznemirjal nekaterih vernikov in seveda tudi nevernike – zavezanega; prav tako odgovornost do resnice, nemir, ki ga zbuja, in spoštovanje končnosti, ki nas postavlja v položaj raziskovalcev, ki jim ni dano priti do dokončnega in zato izključnega rezultata, onemogoča, da bi se sogovorniki oklepali izključno svojih stališč. Če velja, da soočenje predpostavlja nekakšno doslednost v stališčih posameznih sogovornikov, velja tudi, da vsakdo ve, čeprav le do neke mere, kaj so njegova izhodišča, a vendar ne more vnaprej vedeti, ali bo njegova pot preprosto vračanje, mogoče preko kakega zavoja, na kraj, ki ga je že obiskal. Soočenje je res tako, le če dovoli vsem prisotnim, da doživijo pustolovščino in tveganje, možnost, da se premislijo in spremenijo življenje, tako kot v verski spreobrnitvi (Husserl, »eine religiöse Umkehrung«)⁷, kar po svojem pomeni tudi bolj resnično razumeti lastno prejšnjo resnico in identiteto skozi rešeto možne resnice drugega. Komunikacija, ko se dogaja med dvema ali več bivanji, navadno prinaša spremembe, saj potrditev resnice, ki je bila prepoznana, že sama prinaša element bistvene novosti, vsaj glede na vpliv kontekstov, ki so jo zahtevali. Ko se ponovi v drugih okoliščinah, se beseda pojavi v svoji istosti, a se hkrati nujno spremeni. *V tem smislu čas prej ustvarja kot pa uničuje* (tako se pritožuje antična misel oziroma Aristotel v zelo znanem odlomku iz Fizike) *resnico in možnosti bivanja*.⁸

⁷ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, § 35.

⁸ Aristotel, *Fizika*, IV, 12, 221 a 30–221 b 2; 222 b 16–25.

Drugič, vse to še toliko bolj velja, če razumemo, da si pri vsakem razgovoru resnice ne moremo zamisliti začetka ali konca: besede, ki ga odpira, ali besede, ki ga zaključí. Nobena beseda namreč ne govori sama, vendar beseda pravzaprav implicitno pomeni razgovor, saj vsaka beseda govori, kolikor se nanaša na druge besede, in vsaka beseda postane taka iz zvoka, ker je vključena v semantični kontekst, ki je *od vedno* prekonstituiran glede na dogodek vsakega novega razgovora. Ta kontekst je besedi predhoden, ker jo nekako pričaka, zahteva ali vsaj omogoči. Na začetku je beseda kot *lógos*, torej kot razgovor, ne zato, ker bi sama izrekala ta ali oni bistveni pomen (na primer »bit«, kakor si jo prizadeva misliti Heidegger, ki je v tridesetih še vedno zvest učenec srednjeveške sholastike), marveč zato, ker se vsak sogovornik, ko spregovori, zave, da v resnici odgovarja tako, da se vključuje v razgovor, ki je bil že začet in ki *od vedno* govori o svetu. Brez preverljivega začetka, torej, ali vsaj brez začetka, ki bi ga lahko drugače kot z mitično predstavo pripisali pragovorcu. A tudi brez konca, v smislu, da čeprav smo sicer sposobni opredeliti začetek in konec danega pojava in številnih zvez med pojavi, kakor jih izkusimo v sebi in zunaj sebe, vendar ne moremo reducirati jezik na navaden pojav, saj je pravzaprav pogoj oblik in določil, ki jih srečujemo. Vselej smo govorci, tudi ko smo v gozdu sredi tišine in skrbimo le za to, da ne bi zašli na slepo stezo. Vendar po gozdu ne bi mogli hoditi, razmišlja Heidegger, če ne bi poznali te besede. Mogoče ga lahko razumemo takole: če bi ta beseda ne pripadala kontekstu razgovora, ki ga oblikujejo najrazličnejši načini orientacije v svetu našega izkustva, občutki, misli, želje, iz katerih je ta beseda vzniknila in zaradi katerih še danes živi. Tu so torej besede, ki smo jih slišali, in besede, ki smo jih sami izgovorili. Holistična predstava vendar ne sme sugerirati (in zahtevati), da ima vsaka beseda absolutno določilo, znano vsaj tistemu, ki bi lahko nadzoroval celotno semantično polje, ali mogoče nekomu, ki bi se kar najbolj približal temu idealu »*omnimoda determinatio*« (Kant). Takšna semantična predpostavka se namreč ne meni za končnost vsakega človeškega razgovora, s tem pa pozablja na resnico razgovarjanja, se pravi na to, da *naša potreba po govorjenju in možnost komunikacije*, ki temelji na njej, izkorišča ravno mejo, ki jo v raznih oblikah srečuje naša možnost sporočanja. Ne omejuje se na nujno komunikacijo zaradi golega biološkega preživetja, marveč se dvigne k oblikam svobode, s katerimi se človek odpre skrivnosti lastne tubiti in pripadnosti svetu ter si prevzame odgovornost za to, da *drži besedo*, ker obstaja zaradi *besede*. Tako kot živo bitje, zaradi katerega se narava razume in izpove kot taka: ne na človekovo pobudo, marveč zato, ker narava, ki ničesar ne dela zaman, je samo

človeku podarila besedo (Aristotel).⁹ Zaradi tega izjemnega daru se razgrnitev, ki izpričuje bitje narave s sproščanjem neomejenega ustvarjanja oblik, dopolnjuje s svetlobo, ki razsvetljuje temino skrivnosti, v kateri se beseda rada zadržuje: »*phýsis dè krýptesthai phileî*, naravi je ljuba skritost.«¹⁰

Človek prejme besedo od drugega in s tem tudi nalogo, ki mu jo je beseda namenila; drugost presega meje odnosa z drugimi, dokler se ne izgubi v neskončnosti brez začetka in konca, ne pa v vsemogočnosti, v kateri je vse zaobjeto. Slednja je mitično-teološka konstrukcija, ki je vladala zahodni misli skozi krščansko teologijo, prva pa pomeni *neskončnost končnega*, *neskončnost nemožnega konca* – kar je končno, ni gospodar svoje končnosti, marveč jo dolguje skrivnostni drugosti, ki jo nujno sreča na meji lastne biti. Kakor koli že poimenujemo to drugost – ali naj ji rečemo narava ali, v skladu z antičnim izkustvom, božje ali jo označimo kot Akvinčevo bit, ki je na sebi, ali opredelimo na podlagi Spinozove formule »*Deus sive Natura*«, ki še vedno ohranja antični pridih, pa čeprav so njeni temelji drugače metafizični –, še vedno velja, da človek dojame lastno končnost, samo če v drugem prepozna mejo lastnega bivanja: od drugega in preko drugega. Njegova namenjenost besedi hrani najbližjo, zato pa tudi najmanj dostopno in najmanj znano razodetje nepresegljive skrivnostni lastne končnosti. Kakor je bilo že rečeno, je beseda že pred njim, naredi ga odgovornega, nujno ga povezuje z drugimi. Beseda ga sprejme v svet, postavlja ga pred skrivnost smrti, pred umanjkanjem neposredne udeležbe pri pogovoru bivanj, ki je obenem razgovor sveta in pomeni uresničitev ali udejanjanje končnosti vseh ljudi. Vsakdo živi kot človek, dokler ima svoj delež odgovornosti v razgovoru sveta, h kateremu je ob zori novega življenja namenjen zaradi besed drugih, ki ga kličejo v igro. *Človek živi, dokler govori, in govori, ker je končen*. Kdor bi lahko nadzoroval celotno semantično polje in torej vsa določila stvari, temu ne bi bilo potrebno govoriti. Pojem »*omnimoda determinatio*« je zaznamovan z nepremičnostjo in smrtjo; če je to res racionalna vsebina ideje Boga, kakor hoče Kant, bi takšen ideal razuma pomenil ukinitvev človekove končnosti oziroma njegove potrebe po govoru, torej tudi njegove možnosti bivanja. Kjer obstaja beseda ali sleherna oblika odnosa z njo, obstaja končnost. *In če človek govori, ker je končen, je treba še pred tem razumeti, da je končen, ker govori. Zaradi tega pa mora umreti.*

⁹ Aristotel, *Politika*, I, 2.

¹⁰ Heraklit, fragment 123 DK.

Po zatonu Boga novoveškega razuma, a tudi Boga tradicionalne metafizike, ki ga je zaznamovala Kantova kritika ontoteologije, po zatonu Boga polne in zaključne, zato pa tudi zatirajoče besede, človek najbrž išče Boga besede, ki bi mu dala bivati lastno končnost s prevzemanjem odgovornosti, ki mu je bila zaupana. Je mar Bog, ki si hoče pridržati neomejeno oblast nad besedo, res Bog, ki človeku razodeva skrivnost biti? Mar ni ravno kot razodevajoči izpostavljen stalnemu zanikanju, zmotnemu razumevanju, zlorabi lastnega razgovora? Ali ni to zgodba našega krščanskega zahodnega sveta, ki smo jo vsi sposobni rekonstruirati, a je nihče noče premisliti? *Bog besede se v resnici pokaže kot Bog končnosti in potrebe prej kot kakor Bog vsemogočnosti v svoji slavi.* Vendar je od vedno ravno zveza med božjim in končnostjo veliki skandalon vsake metafizične teologije. Morda pa je ravno to škandal krščanstva ali bolje *krščanstva*, ki je *drugo* od tistega, ki je prešlo v zgodovino.

Na tej točki smemo sklepati, da resnico razumemo kot izvor svojih razgovorov, le če je ne mislimo kot zapečatenost stvarnost, ki je nekje skrita in čaka, da jo zagrabimo. Na eni strani je resnica kot stvar, na sebi določena entiteta, na drugi strani pa je njena izpostavljenost ropu razuma, *Raub*. Da bi jo spoznal, jo mora razum skorajda iztrgati temi, če uporabimo sugestivno, a dvoumno podobo iz mesta v *Biti in času*, kjer Heidegger uvaja vprašanje resnice kot *alétheia*.¹¹ Iz te podobe lahko razberemo neodločenost med realizmom in subjektivizmom, ki je še prisotna v velikem delu iz leta 1927. Vendar nam ta podoba tudi predlaga drugačen premislek resnice, ki ga Heidegger ni izpeljal: namreč *da bistvena resnica ni prisotnost, ki jo je potrebno uskladiti, marveč skrivnost, ki jo je potrebno izprašati.* Resnica interpretacije, ki nastaja v besedah ljudi, a se pri tem ne omejuje na to, kar so ljudje rekli ali lahko rečejo, ter ravno zato žene resnične razgovore v preseganje lastnih meja v smeri novih interpretacij: drugo ostaja vedno odprto vpraševanju in vsaka beseda lahko prinese nova razodetja. To je resnica, ki je odvzeta prosti presoji interpretata: ta namreč ne priznava nujnosti, ki naj bi zavezovala vsako interpretacijo, in jo celo prilagaja lastnim željam. S tem dela silo običajno tihi, a neizprosni moči, s katerim ga besede izprašujejo. Zlasti pa ga zavezuje nujnost resnice, po kateri sprašuje vsak razgovor, celo v primeru, da se med sogovorniki znajde lažnivec. Mogoče le zato, ker nihče ne govori sam, niti puščavnik v puščavi, marveč se govor vsakega vselej sooča z govorom drugih in razkrita laž izstopa zaradi resnice, ki jo razkriva – tiste resnice, ki jo je hotel lažnivec skriti. Vsaj dokler bo ljudem dano, da govorijo med sabo v smislu odločilne komunikacije resnice.

¹¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit* (GA. 2), 294.

5. Anonimna beseda časa in komunikacija

Komunikacija resnice se dogaja, kakor je bilo rečeno, med končnimi bivanji, ne *kljub* temu, marveč ravno *zato*, ker so končna. Domnevno neskončno bitje srečuje stvarnost v absolutni prozornosti; sicer ne bi bilo neskončno. Nasprotno je *končno bitje bitje komunikacije, ker je bitje besede resnice*. Resnice, ki nastaja v rekanju, kolikor rekanje razkriva in skriva. Resnica kot *alétheia*. Seveda lahko komunikacijo predstavimo kot stik, vzpostavljen med živimi bitji in celo med kamni, recimo pri prenašanju toplote, ki jo prejmejo od sonca. To nedvomno zanima fizike; vendar se vprašanje komunikacije, kakor ga tu obravnavamo, izhodiščno zastavlja na ravni rekanja in razgovarjanja z besedami: to je raven resnice, kolikor zadeva bivanjske možnosti ljudi v svetu.¹² Govoreče bivanje se razume kot tako, samo kolikor njegovo bit zaznamuje *potreba po komunikaciji*, ki pa ne velja za transcendentni absolut drugače kot v obliki komunikacije *ad intra*, kakor jo opredeljuje dogma krščanskega trinitarizma. Gre za izjemno zanimivo spekulativno temo: tudi o (tro)edinem Bogu lahko rečemo, da je njegova bit, če jo premislimo mimo metafizičnih in dogmatičnih togosti, komunikacija. Vendar je taka skozi metafiziko absolutne besede (Sin v dogmatični definiciji), ki je ni mogoče misliti. K temu lahko tudi dodamo, da nujnost končnega bivajočega ne pripada zgolj naravi, saj ni drugo kot odprtost vseh možnosti razgovora, ki jo konstituirajo in ki torej opredeljujejo njeno (nujno relacijsko) bit bivajoče končnosti v smislu odgovornosti komunikacije. Razčlenitev te biti namreč odseva različne načine in čase, v katerih končnost razodeva svojo temeljno dvojnost – odprtost drugim in svetu, ki je vedno nasprotovana, včasih neupoštevana, če ne že zavestno izdana.

133

Čas se tu pokaže kot nujna prvina izkustva komunikacije ali kot dirigent bivanja. Skandira ga z njenimi različnimi možnostmi, zlasti glede odnosa z resnico in komunikacijo. Modulacija možnosti in odgovornosti, ki jih bivanje sprejema, je podvržena variacijam zaradi priložnosti, ki jih čas ponuja. Vsako bivanje ima lasten čas, ne zato, ker bi se časa polastilo in postalo njegov lastnik, marveč v smislu, da je njegov čas predvsem tisti čas, ki mu je bil dodeljen. Ta čas postane *njegov* čas, kolikor bivanje odgovarja zanj. Čas, ki mu je bil dan, lahko bivanje tudi doživlja kot nekaj, kar mu je tuje. To tujstvo je značilno za

¹² Mario Ruggenini, *Linguaggio e comunicazione*, v: *Estetica* 1997, Il mulino, Bologna 1998; *La verità del discorso*, v: *La persona e i nomi dell'essere*. Scritti di filosofia in onore di Virgilio Melchiorre, I, V & P, Milano 2002, str. 183-204.

vsako človekovo izkustvo časa. Razgrne ga kot drugo dimenzijo, v katero je bivanje vrženo, tako kot v jezik in svet; ta dimenzija je od bivanja nerazdružljiva in ne obstaja na sebi, kakor daje misliti naturalistična metafora časovnega toka. Vendar te dimenzije ni mogoče speljati zgolj na notranjo časovnost bivanja (na »notranjo zavest časa«, ki jo omenja Husserl). Čas ni v notranjosti bivajoče subjektivitete, marveč ostaja zunaj nje v smislu drugosti, ki se razodene kot čas sveta v številnih in različnih časih bivanj. Čas bivanjem daje biti; niso bivanja na izvoru časa. Čas je v svojem izvoru združen z nepomnljivim dogodkom odprtosti sveta, ki se zgodi, odkar obstaja svet, v pogovoru bivanj. V razgovoru, ki jih združuje v različnih načinih in časih oznanjanja besede, vse do globine, ki jo razgovor doseže, ko komunikacija zajame besede resnice. Treba je premisliti, da je v *nekem smislu vsaka beseda beseda resnice*, to pa zato ker lahko tudi najbolj običajna beseda, ko je bila izrečena, povzroči razodevanje, razkritje možnosti bivanja, ki nalagajo odgovornost tistemu, ki jo to besedo zaslišal; mogoče le slučajno in celo ne da bi to izvedel tisti, ki jo je izrekel. Vendar trenutek, ko se zgodi ta skok od običajnega na odločilno, je trenutek začetka drugega časa, *kairós*: ta čas vplete tistega, ki je slišal, v dogodek komunikacije, tako da mu spremeni življenje ali vsaj duha – gledanje na stvari v svetu, način interpretiranja dogodkov sveta.

134

Od kod prihaja ta komunikacija, ki se kot taka dogodi samo za tistega, ki jo sprejme, tudi v odsotnosti prepoznavnega sogovornika? Če nekoliko premislimo, bomo ugotovili, da se komunikacija dogaja predvsem v anonimni obliki. Tisti, ki ga je pretresla beseda, izrečena po naključju, poročana ali posredovana z besedilom, se ne ozira na posrednika sporočila, kolikor je že določljiv, marveč predvsem na samo sporočilo. Sporočilo razume kot namenjeno sebi, ker ga izprašuje z nezaobidljivostjo resnice, za katero je treba odgovarjati. Anonimno naključnost sporočila in nepredvidljivost duha, ki ga lahko pritegne katera koli od besed, je mogoče ponazoriti z znano zgodbo iz *Izpovedi*. Avguštin, ki ga muči tesnoba dvoma, zasliši dečkovo petje. Refren »*tolle, lege*« ga nagovori, da v roke vzame knjigo in v njej poišče smisel nerešljivih muk, ki tarejo njegovo dušo. Knjiga, po kateri seže, je delo apostola Pavla: v njej prebere nagovor, ki se mu zdi tako umesten, da mu ni treba brati naprej. Njegovo dušo razsvetli svetloba nove gotovosti. Temine dvoma so v trenutku pregnane.¹³ Dvojno na-

¹³ Avguštin, *Izpovedi*, VIII, XII, 28–29. Tisto, kar Avguštin prebere v Pavlovem spisu, razume kot sporočilo, namenjeno prav njemu, in to ravno v pravem trenutku: »Živimo pošteno, kakor se podnevi spodobi: ne v požrešnosti in v popivanju, ne v posteljah in v razuzdanosti, ne v prepirljivosti in v nevoščljivosti. Pač pa si oblecite Gospoda Jezusa Kristusa in ne skrbite za meso, da bi stregli njegovim poželenjem.« (*Rim*, 13, 13–14.)

ključje – dečkovo petje, čigar besede imajo za sprejemnika povsem nedoločen smisel, in knjiga, za katero se je njegov duh zanimal v tistem trenutku (drugo naključje je torej še toliko manj določeno kot prvo in povsem odprto različnim učinkom) – povzroči tisto, čemur Avguštin pravi »spreobrnjenje«. Ta osvoboditev od tesnobe in onemoglosti je v rekonstrukciji iz *Izpovedi* prikazana z najbolj živimi občutki in razmišljanji. Branja Pavlovih spisov seveda ne moremo šteti kot čisto naključno, če le upoštevamo naravnost, ki se je ravno v tistem času uveljavljala v Avguštinovem duhovnem življenju. Vendar Pavel zagotovo ni pisal ravno za njega ali vsaj ne samo za njega, marveč so bili njegovi spisi namenjeni kristjanom v Rimu. Dejstvo, da je mislec segel po spisih po golem naključju, nam pove, da je odnos do knjige skorajda anonimen tudi za bralca, pa čeprav je Avguštin pisca zelo dobro poznal.

To potrjuje, kar trdimo. Prvič, resnica besede ni odvisna od eksplicitno pogovorne situacije, ki nastane zaradi prisotnosti dveh ali več sogovornikov; pogovor je prisoten tudi takrat, ko človek meditira v samoti ali ga prizadenejo, kot v zgornjem primeru, besede, ki jih je poslušal ali bral ali so mu bile sporočene, ne da bi neposredno poznal govorca. »Pogovor« je torej v bivanju, saj je bivanje konstitutivno v pogovoru, ki je možen ali, bolje, že vedno poteka, čeprav se dejansko še ni zgodil. Vsakdo je torej vedno s sabo, toda pod pogojem, da je z drugimi, kakor koli že se z njimi srečuje. Tu bi se morali sicer tudi vprašati, kaj pravzaprav pomeni govoriti o prisotnosti sogovornikov, tako kot smo sami storili zgoraj. Drugič, navedena zgodba daje razumeti, da resnica ni nikoli prekonstituirana, ni v besedi na sebi niti v besedilu, ki je zaprto v svoji telesnosti ali čaščeno samo nazunaj, ne da bi ga kdo interpretiral, niti v izročilu, zaradi katerega se besedilo šteje za sveto. Resnica je v srečanju med razgovorom, ki lahko ima celo tako malo smisla kot otroška igra, in bivanjem, ki ga razume, kakor mu ga je dano (ne pa ukazano) razumeti. Razume ga namreč, kakor more, znotraj slučajnosti, ki je značilna za vsak razgovor in za vsako razumevanje, pa čeprav je to razumevanje še kako urejeno, ozaveščeno in se na vso moč trudi, da bi čim bolj razumelo poziv, ki je segel do njega. Gre namreč za končno razumevanje besede drugega; ta drugi ni zgolj tisti, ki se predstavi kot sogovornik; niti ni sogovornik, ki bi bil vzpostavljen z besedilom in njegovim izročilom (Pavel, Platon, Dante ali ...) ali ki bi s svojo avtoriteto zahteval izključujočo pravico do interpretacije. Končno, torej nepredvidljivo razumevanje je značilno za vse končno, če seveda razumemo, da je meja končnega drugo, nepreračunljivo, tisto, kar smo zgoraj poimenovali neskončno končnosti – razumevanje besede drugega, ki se pogreza v svojo skrivnost, dokler se ne izgubi.

Ta premislek lahko sklenemo z ugotovitvijo, da anonimnost drugega ne spremeni besedo v razgovor s kakim indiferentnim gospodom »nihče«, marveč v razodetje skrivnosti, ki smo ji dolžni možnosti prebivanja; razumeti pa jo moramo, kakor smo dolžni, s previdnostjo in obzirnostjo, kot razodetje tistega, kar ostaja skrito, nezajemljivo. S tem postane dejstvenost anonimne komunikacije jasno znamenje odnosa z drugostjo, ki pomeni neodstranljivo oporo končnemu bivanju, celo njegov bistveni izvor in namen. To pomeni, da ni človek tisti, ki pride v odnos z drugim na podlagi trdne gotovosti svojega bitja (po logiki dokazovanja božjega bivanja: začeti s končnim in najti, po možnosti, neskončno, vendar v vsakem primeru, kakor bi pripomnil, vedno in izključno neskončnost končnega), marveč se bivanje že z vsega začetka pokaže kot zaznamovano s sledjo drugega, ki je *lógos* – ne abstrakten pomen, marveč konkretnost bitja in misli iz Heraklitovega reka in Janezovega Predgovora. Človeka – prav vsakega človeka – se, odkar odpre oči na svet, dotakne beseda, ki prihaja od sveta preko drugih govorcev; ti jo sprejmejo kot posredniki drugosti, ki je pred bivanjem vsakega človeka in ji ni treba, da bi jo potrjevale hipoteze in sklepanja. *Sled drugega* je jasna, a jo kljub temu naši čuti in razum prepoznajo in razumejo z večjimi težavami kot zunanje znake, saj leži na dnu notrine bivanja vsakega človeka (*»Deus intimior intimo meo«*, je trdil Avguštin, pri čemer lahko že spet opozorimo, da je religiozno izkustvo dragocena pot k premišljevanju skrivnosti bivanja, pod pogojem, da ga razumemo v najširšem smislu in ga ne omejimo na to ali ono razodetje ali izpoved).¹⁴ Skrita je zaradi svoje samoumevnosti, bi skoraj rekli. Mogoče ravno njeno makroskopsko izstopanje zmede razum in mu ne dovoli, da bi jo razčlenil in znal ovrednotiti njeno kompleksnost in pomen za razumevanje človekove biti.

136

6. Možnost in nemožnost komunikacije

Možnost komunikacije – pravzaprav nujna možnost komunikacije – se začneja z drugostjo besede in časa, z drugostjo resnice in dejstvom, da to drugost srečujemo kot tisto, kar je v našem bivanju tako intimno, da nas dela tujce do samih sebe in pred sabo. Možna je ravno zaradi možnosti, ki nam daje mero, ker moramo odgovarjati zanjo. Komunikaciji se ne moremo izogniti, saj nas končnost, ki nas konstituira, ne zapira vase, marveč smo zaradi nje od vedno odprti za odnos z drugimi, ki nam daje bivati. Trdimo celo, da nam ravno ta vsiljivost drugosti in besede omogoča, da se še prej najdemo pred drugimi kot

¹⁴Avguštin, *Izpovedi*, III, VI, 11.

pred sabo; da je svet, ki nam že takoj prihaja naproti preko drugih in njihovih besed ter dejanj, pravzaprav prej njihov svet kot pa naš svet. To je namreč svet, ki v lepih trenutkih izžareva vso svojo gostoljubnost, a vendar nikdar ne izgubi svojega bistvenega tujstva, ravno zato, ker vsakdo pride do njega šele potem, ko so ga drugi že prehiteli. Srečanje z drugimi v komunikaciji resnice uresničuje, bolj kot neko izstopanje iz sebe, tisto še vedno enigmatično in relativno odkritje sebstva, h kateremu lahko botrujejo samo drugi. Odkritje drugega – drugi smo si tudi do sebe, saj smo konstitutivno že pri drugih – pomeni, da je v vsakomer drugost, ki nam daje biti skupaj. Najti se v drugem skozi druge pomeni, prej kot možnost samovzpostavitve v samoosredičeno bivanje, nujnost, da v odnosu z drugim in svetom vedno odgovarjamo zase. Nujno je, da spoštujemo razgovor, ki je vselej *razgovor drugih*, saj je vedno tak tudi za tistega, ki si je v pogovoru, v katerega je vključen, morda priboril središčno vlogo; tudi ta namreč ostaja dolžnik do besed, ki jih je slišal, in njegove besede bodo le odgovor nanje, pa naj še pomenijo nov zagon diskusije ali poglobitev zadevnih argumentov. Gorje besedam tistega domnevnega ključnega akterja, ki ne bodo naletele na odgovor in presegle minljivost kratkotrajnega uspeha. Kako med drugim meriti skladnost razgovorov – kdo odgovarja komu –, če so sledi teh odgovarjanj po obliki zelo raznolike in če se tista odgovarjanja, ki jih je najtežje rekonstruirati, ker so navidez najbolj daleč od odmevnega odgovora, na koncu izkažejo za najbolj resnična? Za najbolj resnična ne v smislu skladnosti, marveč v smislu razumevanja globoke resnice razgovora, ki mu v resnici odgovarjamo, ne glede na zavestne namere tistega, ki je spregovoril. Igra našega vzajemnega govorjenja je namreč vedno *igra drugega*, igra resnice sveta, ki nastaja preko nas, velikih in manjših sogovornikov, pri čemer si nihče ne more umisljati, da jo lahko vodi. Uravnava jo čas, ki skandira bivanjske trenutke ljudi v skladu s priložnostmi za komunikacijo besed resnice, h kateri so pozvana bivanja. Ta lahko odgovorijo ali ne. Vsi smo se v svojem življenju že kdaj kesali zaradi spodletelega srečanja, zaradi besed, ki niso bile izrečene, mogoče ker ni bil pravi trenutek za to, pa tudi besed, ki jim nismo prisluhnili iz raztresenosti, nepremišljenosti, pomanjkanja poguma ali preprosto zato, ker se nam ni dalo. Če se v pogovoru pojavi trenutek resnice, ki ga preoblikuje v priložnost za pravi razgovor med bivanji, to ni nikoli povsem odvisno od dobre volje sogovornikov. Ta se namreč izraža samo v odgovarjanju. *Komunikacija izvira iz časa, ki si ga daje resnica; ni namreč komunikacija govorečih izvor resnice.* Komunikacija je, če je resnica; vendar želja po komunikaciji ne zagotavlja, da bo resnica lahko prišla na dan. Resnica nas poziva, da spregovorimo skupaj in nas zadržuje v pogovoru zaradi naših razlik, pa čeprav nas te razlike

včasih še kako ovirajo. Vendar resnica sovraži izenačevanje – to smrtno bolezen komunikacije, vsakega pogovora, vsakega odnosa, ki ga spodbuja beseda, in torej samega človeškega duha kot takega.

Paradoks, ki daje biti komunikaciji, je nemožnost uskladitve: komuniciranje ni asimilacija enega drugemu, redukcija na enotnost identičnega, ne pomeni postati eno z izbrisom razlik med identitetami, na katerih temelji odnos, marveč predpostavlja vzajemno odgovornost, ne le redukcijo na razpolaganje z drugim kot s talcem (Lévinas). To velja, bodisi če gre za odnos dveh ljudi, bodisi če gre za odnos vsakega z množstvom drugih, ki se lahko razpreda v neskončnost, kot del skupnosti, cerkve, stranke, nacije ali naroda. *Komunicirati pomeni najti svojo nezmanjšljivo razliko*, ne tisto, za katero domnevamo, da vsakič obstaja pred lastnimi mislimi in izbirami, marveč tisto, ki jo vsakdo išče in včasih najde ravno na podlagi svojih misli in izbir. *Edina možna komunikacija je tista, ki onemogoča izničenje razlik*, ki ne izenačuje, marveč razlikuje, ki pri deljenju misli in načrtov poziva vse k odgovornosti do skupnih zamisli in pobud; *možna komunikacija spodbuja vzajemno drugost sogovornikov*. To pomeni: skrb za drugost drugega preko skrbi za besedo, ker beseda, izrečena in poslušana, hrani skrivnost enega in drugega; v nasprotju s tem skrunstvo besede, ravnodušnost ali potlačenje tistega, kar ima besede reči, pripelje za sabo nasilnost enega do drugega, nemožnost komunikacije.

138

Vedno dvomljiva usoda komunikacije je torej zaščitena z dejstvom, da nobena beseda ni izrečena enkrat za vselej, ni zaznamovana s skoraj fizično identiteto, ni denar, ki ima vedno isto nominalno vrednost, kar ga dela uporabnega pri menjavi. Vsaka beseda v razgovoru ohranja avro slučajnosti neizrečenega, skozi katero preseva nerekljivo v vsaki besedi, presevajo imena, ki umanjajo in odpirajo tisto dimenzijo tišine, ki edina vrača besedam njihovo težo, se pravi možnost, da sporočajo brez predhodno določenih omejitev. *Vsaka beseda govori o resnici zaradi tistega »več«, ki ga pove onkraj rečenega, ravno zato, ker ne more reči več*. Ko se to zgodi, se rekanje ne odvija le v dejanski tišini, ki jo sicer tudi potrebujemo zaradi zbranosti, marveč je sled bistvene tišine, ki nas preseneti tudi v največjem hrušču, ko naše uho naenkrat sliši in dojame *sled nerečenega, ki se ne pusti reči*. To pomeni odpreti se premišljevanju *nerekljivega, ki se umika*, da lahko najde besede, ki dajejo glas njegovemu odporu – uporju nerekljivega pred tem, da bi ga privedli v razgovor, ki ne bi skrunil njegove skrivnosti. *Skrivnost razlike*, tisto, kar je treba še vedno premisliti, je nemožnost popredmetenja drugosti, umikanje pred spekulacijo, ki zahteva nje-

govo transparentnost, se pravi, njegovo razgraditev zaradi vzpostavitve končne identitete, v kateri se vse »razume« in sklada z vsem. Neizrekljiva (nepredmetljiva) razlika zato potrebuje komunikacijo, neskončno interpretacijo, po katerem sprašuje sogovornike, ker bivajo v drugem, drugi za druge. To, kar se ne pusti reči in se torej vsakokrat umika pred rečenim, je zaščitna senca, ki se vleča za rečenim – senca tistega, kar bo še treba reči; brez te sence bi rečeno ne zadevalo resnice. Ko beseda govori kot beseda, ko se komunikacija zgodi, je *omogočena z nemožnostjo*, da se *reče vse*, in sicer v pozitivni obliki spoštovanja tistega, kar se ne pusti reči in nas zato sprašuje po novih besedah, ki znajo interpretirati njegovo skrivnost, ne da bi jo s tem izčrpale. Na ta način ostaja skrivnost našega govorjenja med bivanji in kot bivanja skrita in ohranjena v *dejstvu*, da govorimo skupaj: čeprav ga vselej razumemo, to dejstvo tudi vedno zgrešimo, saj je vedno pred nami ravno zato, ker je za našim hrbtom. V svoji neopravičljivosti, v svoji neponovljivi edinstvenosti, ki jo ni mogoče reducirati na raven običajnih izkustvenih danosti, je *to dejstvo* skrivnost, ki nam zapoveduje, da *smo nujno v razgovoru, eni z drugimi*.

Prevedel Jan Bednarik

139

LITERATURA:

- Avguštin, A.: *Izpovedi*, Celje 1978.
Diels, H.: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Briln 1952.
Heidegger, M.: *Sein und Zeit* (GA.2), Frankfurt/M. 1978.
Husserl, E.: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hua I, Den Haag 1950.
Merleau-Ponty, M.: *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano 1965.
Merleau-Ponty, M.: *Segni*, Milano 1967, str. 232, 234.
Ruggenini, M.: *Un Dio uomo?*, v: »Filosofia e Teologia«, 1999, str. 7-20.
Ruggenini, M.: »Linguaggio e comunicazione«, v: *Estetica*, Il mulino, Bologna 1998.
Ruggenini, M.: »La verità del discorso«, v: *La persona e i nomi dell'essere*. Scritti di filosofia in onore di Virgilio Melchiorre, I, V & P, Milano 2002, str. 183-204.
-

DRUŽBA

DRUŽBA

141

DRUŽBA

Pripravila Andrina Tonkli - Komel

142

Charles Taylor

DVE TEORIJI MODERNOSTI

143

Zdi se, da v naši kulturi obstajata na splošno dva načina razumevanja nastanka modernosti.¹ Dejansko pomenita različna pogleda na to, po čemer se naša sodobna družba razlikuje od svoje preteklosti. Po eni strani lahko na razliko med sodobno zahodno družbo in recimo srednjeveško evropsko družbo gledamo podobno kot na razliko med Evropo v srednjem veku in Kitajsko ali Indijo v istem času. Drugače povedano, to razliko lahko mislimo kot razliko med civilizacijami, pri čemer ima vsaka svojo kulturo. Po drugi strani lahko pri prehodu od preteklih stoletji na sedanost zaznamo neki »napredek« – na primer v smislu razpada tradicionalne družbe in nastanka moderne družbe. S tega gledišča, ki je videti prevladujoče, so stvari videti precej drugače.

Prvemu načinu razumevanja bi rekel kulturno razumevanje, drugemu pa akulturno razumevanje. Pri takšni terminološki izbiri se opiram na uporabo izraza *kultura* v podobnem smislu, kot ga ta beseda večkrat ima v antropologiji. Priključimo nam podobo številnih kultur človeštva z lastnimi jeziki in praksami, ki opredeljujejo posebna razumevanja osebe, družbenih vezi, duhovnih/duševnih stanj, dobrega in slabega, vrlin in razvad ipd. Ti jeziki so večkrat med sabo neprevedljivi.

¹ Prvič objavljeno v *International Scope Review*, Vol. 3 (2001), Issue 5.

Kulturna teorija modernosti v skladu s tem vzorcem spremembe, ki so sprožile nastanek sodobnega zahoda, opisuje predvsem kot novo kulturo. Sodobni atlantski svet je viden kot kultura (ali skupek tesno povezanih kultur) s svojimi posebnimi razumevanji, na primer, osebe, narave in dobrega. To kulturo je mogoče primerjati z vsemi drugimi, vključno s civilizacijo, ki je bila njena predhodnica (in ki seveda deli z njo marsikaj skupnega).

144 Za razliko od tega so v *akulturni* teoriji te spremembe opredeljene v smislu kulturno nevtralnega prehoda. S tem mislim na prehod, ki ni določen s posameznimi kulturami, iz katerih izhajamo ali v katere prehajamo, temveč je mišljen kot oblika, ki jo lahko prevzame katera koli tradicionalna kultura. Primer *akulturne* teorije, in sicer paradigmatičen primer, bi bila teorija, ki modernost razume kot razvoj razuma, na primer kot rast znanstvene zavesti, oblikovanje sekulariziranega pogleda, nastanek instrumentalne racionalnosti ali kot vse bolj jasno uveljavitev razlikovanja med ugotavljanjem in vrednotenjem dejstev. Modernost je mogoče obrazložiti tudi skozi družbene ali duhovne spremembe: spremembe, vključno z duhovnimi, so zaznane kot posledica povečane mobilnosti, koncentracije prebivalstva, industrializacije ali podobno. V vseh teh primerih je modernost pojmovana kot niz sprememb, ki se lahko uveljavijo v kateri koli kulturi – in ki se morda nujno uveljavijo v vseh kulturah.

Teh sprememb ne opredeljuje njihov položaj v posebni konstelaciji razumevanj, recimo osebe, družbe ali dobrega, marveč so prej opisane kot preobrazba, ki se lahko načeloma »sproži« iz vsake kulture. Posamezne kulture lahko na primer doživijo vpliv rastoče znanstvene zavesti, religije so lahko zaznamovane s sekularizacijo, sklopi najvišjih ciljev so izpostavljeni uveljavitvi instrumentalnega mišljenja, metafizike pa spodjeda razcep med dejstvom in vrednoto.

V taki teoriji je modernost razumljena kot posledica racionalnega ali socialnega prehoda, ki je kulturno nevtralen. S tem nočemo reči, da teorija ne more prepoznati dobrih zgodovinskih razlogov, zakaj se je takšna preobrazba pojavila prej v eni in šele nato v drugi civilizaciji in zakaj so ene zanjo bolj dovzetne kot druge, ampak hočemo poudariti, da prehod ni opredeljen na podlagi posebne točke prihoda, marveč je mišljen kot splošna funkcija, ki lahko ima za izhodišče katero koli posamezno kulturo.

Če si zadevo ogledamo še z drugega zornega kota, lahko ugotovimo, da z vidika te teorije prehod ne vključuje ali odraža izbire kakega posebnega sklopa člove-

ških vrednot ali razumevanj. V primeru družbenih razlag je težišče vzročnosti na zgodovinskih dogodkih, ki vplivajo na vrednote, a običajno ne izražajo posebnih izbir, na primer na industrializaciji. Pri razlagah na podlagi racionalnosti izstopa uveljavljanje latentne splošne zmožnosti, ki se je lahko uresničila, ker so se pojavile posebne okoliščine. V danih pogojih bodo ljudje ugledali, da je znanstveno razmišljanje veljavno, da je instrumentalna racionalnost koristna, da vsebujejo verska prepričanja neupravičene logične preskoke, da so dejstva in vrednote nekaj različnega. Na takšne preobrazbe lahko naše vrednote in prepričanja delujejo spodbujevalno, prav tako pa jih lahko tudi zavirajo. Teh preobrazb ne *določa* privzem takih konstelacij, marveč prej tisto, kar se razgrne v sklopu celotnega okvira, v katerem se te vrednote in razumevanja pojavijo.

Razvidno bi moralo biti, da je v zadnjih dveh stoletjih prevladoval model akulturnih teorij modernosti. Marsikdo je razvoj modernosti pojasnjeval, vsaj z nekaterih vidikov, kot »spoznanje« domnevnih resnic, ali pa so se spremembe razlagale skozi kulturno nevtralne dogodke, kot v primeru Durkheimovega premika od mehaničnih k diferenciranim, organskim oblikam socialne kohezije ali Tocquevillovih podmen o demokraciji (zlasti v smislu uveljavljanja načela enakosti). V Webrovi interpretaciji je racionalizacija nepreneh proces, ki se odvija v vseh kulturah skozi čas.

145

Vendar so videti priljubljene zlasti razlage modernosti v znamenju »razuma«. Celo socialne razlage se zatekajo k njemu: socialne preobrazbe, kot sta mobilnost in industrializacija, so povod sprememb v načinih razmišljanja, saj spodbujajo ljudi, da opustijo preživete navade in verovanja (religijo ali tradicionalno etiko), ki so postala nevzdržna zaradi pomanjkanja neodvisne racionalne utemeljitve, kakršna naj bi zaznamovala za modernost značilne naravnosti, kot sta individualizem ali instrumentalni razum.

Kaj pa, bo kdo ugovarjal, razširjene in priljubljene *negativne* teorije, ki v modernosti ne vidijo pridobitve, ampak izgubo ali propad? Presenetljivo je, da so tudi takšne teorije po svojem akulturne. Da to ugotovimo, moramo nekoliko razširiti prejšnji opis. Namesto da bi na preobrazbe gledale kot na uresničevanje zmožnosti, negativne teorije pogosto razlagajo, kako je modernost postala žrtev tega ali onega pogubnega vpliva, ki je prav tako večkrat mišljen akulturno. Modernost je zaznamovana z izgubo obzorja, z izgubo korenin, s prevzetnostjo in nespoštovanjem človeških mej ter moči zgodovine in Boga, s pretiranim

zaupanjem v krhkost človeškega razuma, z bedno samopopustljivostjo, ki ni sposobna izkusiti junaške dimenzije življenja itd.

Sila (pozitivne in negativne) interpretacije v kulturi nas s svojo težo žene k akulturnemu opredeljevanju. Če je izrazov kulturnega opredeljevanja manj, so vendar nekateri od njih prav tako mogočni. V Nietzschejevem opisu sodobna znanstvena kultura na primer pomeni uveljavitev posebnega sklopa vrednost. Weber je sicer oblikoval teorijo racionalizacije kot neizčrpane sile, ki se razvija neodvisno od kulture, a je pri tem opredelil protestantsko etiko kot poseben izraz etično-religiozne skrbi, ki je pripomogel k nastanku modernega kapitalizma.

Akulturne teorije torej prevladujejo. Ali je to slabo? Menim, da je. Da razumemo, zakaj, moramo nekoliko jasneje pokazati, kaj te teorije postavljajo v ospredje in kaj potiskajo iz vidnega polja.

146

Akulturne teorije so nagnjene k opisovanju prehoda na modernost v smislu izgube tradicionalnih verovanj in vdanosti. Včasih je ta izguba prikazana kot posledica institucionalnih sprememb: mobilnost in urbanizacija naj bi na primer vplivali na propad verovanj in referenčnih točk nepremične kmečke družbe. Ali pa se domneva, da je izguba posledica vse večje uporabe modernega znanstvenega razuma. Sprememba je vrednotena pozitivno ali pa pomeni pravo katastrofo, recimo za tiste, ki poudarjajo dragocenost tradicionalnih referenčnih točk in slepe pege znanstvenega razuma. Vendar so si v kljub razlikam v nečem te teorije edine: dejstvo je, da je stare poglede in vdanost načel zob časa. Nietzsche nam prikazuje, kako so stara obzorja izbrisana, Arnold pa ugotavlja, da se morje vere umika nazaj. To stališče je povzeto v kitici iz njegovega dela *Dover Beach*: Tudi morje vere / je bilo nekoč polno, obalo je objemalo / kot svetel, naguban pas. / Zdaj pa slišim samo / njegovo melanholijo, dolgo bučanje valov, / ki se umikajo z nočnim vetrom / vzdolž prostrane pustote / golih robov sveta.

V pesmi prevladujeta obžalovanje in nostalgija. Vendar lahko upodobitev propadanja vere z drugačnega vidika uvede optimistično zgodbo zmagoslavnega znanstvenega razuma. Bodisi da se je človeštvo pri tem otreslo številnih lažnih in škodljivih mitov, bodisi da je izgubilo stik s sredinskimi duhovnimi resnicami, je sprememba zaznana kot izguba vernosti.

Kar se po tej izgubi pojavi, nastane ravno na podlagi nje. Optimistično naziranje bo poudarjalo odlike znanstveno-empiričnega pristopa do vednosti, ki ga uveljavljajo individualizem, negativna svoboda in instrumentalna racionalnost. Ti se pojavijo, ker so pravzaprav to, kar ljudje »praviloma« cenimo, ko nas več ne ovirajo ali slepijo lažna ali praznoverna verovanja in z njimi povezani nesmiselni načini življenja. Ko so se miti in zmote razblinili, tudi ni drugih prehodnih poti. Jasno je, da je empirični pristop edini veljavni način pridobivanja znanja, če nismo več ujetniki lažnih metafizik. Vse večja uporaba instrumentalne racionalnosti nam omogoča, da vse bolj uresničujemo naše cilje, prej pa nas je od tega odvrčalo neutemeljeno prepričanje, da se je treba znati zadržati. Individualizem je naravni plod človekovega spoštovanja do samega sebe, ko ni domnevnih zahtev, ki prihajajo od Boga, zveze bivajočega ali svetega reda družbe.

Drugače povedano, ljudje modernosti tako ravnamo, ker smo pač »spoznali«, da so nekatere zahteve bile lažne – ali, skladno z negativno interpretacijo, ker ne znamo več videti nekaterih večnih resnic. Vendar ostajata oba pogleda slepa za možnost, da zahodne modernosti ne oživlja edini obstojni sklop gledanj po propadu starih mitov in legend, marveč jo oblikujejo ravno njena pozitivna gledanja na dobro – pravzaprav vsakič ena konstelacija takih gledanj med tistimi, ki so na voljo. Navedena pogleda potiskata iz vidnega polja vprašanje, ali obstaja poleg tistega, kar narekuje splošno pravilo človekovega bivanja, tudi posebna etična usmeritev zahodne modernosti, ko se pokaže ravno takrat, ko je stara zmota razgrnjena (ali stara resnica pozabljena): ljudje se obnašajo kot posamezniki, ker je to povsem naravno, ko jih stare religije, metafizike in običaji ne ovirajo več, pa najsí na to gledamo kot na zmagoslavno odrešenje ali neprimeren izraz sebičnosti. To, kar navedena pogleda ne moreta ugledati, je nova oblika etičnega samorazumevanja, ki ga ni mogoče opredeliti zgolj na podlagi zanikanja tistega, kar je obstajalo pred njim.

147

Z drugimi besedami: iz vidnega polja je potisnjeno dejstvo, da zahodno modernost vzdržuje lastno izvirno duhovno gledanje – ne pa gledanje, ki bi ga enostavno in neizbežno oblikoval sam prehod.

Preden poskusimo pretehtati, koliko je to dobro ali slabo, bi se rad pomudil pri razlogih za prevlado akulturnih stališč. Ti postanejo razumljivi, če pomislimo, da so zahodnjaki skozi stoletja doživljali prehod od civilizacije, ki smo ji imeli navado reči krščanstvo, na modernost. Težko je preboleti spremembo takšnega

obsega, ne da bi zavzeli kakega stališča do nje, zato pa je naravno, da iščemo razlage, ki bi tako ali drugače podajale neposredno oceno o njej. Seveda nič ne potrjuje spremembe bolj neposredno kot prepričanje, da nam je »le uspelo pogledati skozi neresnice«, nič jo ne obsoja bolj samoumevno kot gotovost, da smo zaradi nje pozabili na bistvene resnice. Podajanje tako samozavestnih ocen na podlagi kulturnega presojanja bi moralo predpostavljati izpeljavo zapletene primerjalnega vrednotenja izvornih naziranj modernosti z naziranjem krščanstva kot predhodnika modernosti, na podlagi katerega naj bi pridobili jasen in nedvoumen sklep – kar pa je vse prej kot preprosto, mogoče je celo neizvedljivo.

148

Ker kulturna teorija predpostavlja, da je gledišče, iz katerega gledamo na lastno kulturo, le eno od gledišč in da je tako gledišče novejša pridobitev v naši civilizaciji, ne preseneča, da so bili prvi načini razumevanja revolucionarnih sprememb akulturni. Naši predniki so na druge civilizacije večinoma gledali kot na civilizacije barbarov, nevernikov ali divjakov. Absurdno bi bilo, če bi pričakovali, da bi sodobniki francoske revolucije iz enega ali onega brega političnega razvodja uvideli kulturni premik, sprožen s tem političnim prevratom, saj je bila ideja kulturnega pluralizma takrat še v povojih, na primer v Herderjevih spisih.

Vendar celo ko nam je to stališče bolj lahko dostopno, nas naše pristranosti ženejo k temu, da ga zanemarjamo. Delno zato, ker nam neposredno ocenjevanje (če sedimo na pravi strani) daje več zadovoljstva – nagnjeni smo k temu, da modernost povečujemo ali črnimo. Delno pa zato, ker se bojimo, da bi lahko kulturna teorija onemogočila izdelavo vrednostnih ocen. Ta pojem je po mojem zmoten; vendar, najsi bo zmoten ali ne, ima pri tem pomembno vlogo.

Drugi dejavnik, ki spodbuja akulturne teorije, je priljubljenost materialističnih razlag v družboslovju in zgodovini. S tem mislim na razlage, ki se ogibajo navajanja etičnih in duhovnih razlogov v prid (domnevno) bolj otipljivih in stvarnih razlogov. Zato pa so etape razvoja, na katere sem opozoril zgoraj – razvoj znanosti, individualizem, negativna svoboda, instrumentalna svoboda in druge osupljive značilnosti kulture modernosti – bile pogosto ocenjene kot stranski proizvodi socialne spremembe, kot posledice industrializacije, večje mobilnosti ali urbanizacije. Tu seveda obstajajo pomembne vzročne zveze, ki jih je treba odkriti, vendar ocene, ki se nanje sklicujejo, se redkokdaj dotaknejo vprašanja, ali te spremembe kulture in pogledov kaj dolgujejo svoji notranji

moči, če jih pač razumemo v smislu etičnih idealov. Implicitni odgovor je večkrat negativen.

Ko moramo obrazložiti tudi socialne spremembe, ki menda ustvarjajo nove poglede, se moramo vsaj količkaj zateči h kakim motivacijam, razen če predpostavljamo, da sta se industrializacija in razvoj mest pojavili po srečnem naključju. Potrebujemo pojem o tem, kaj je ljudi stalno gnalo v eno smer – na primer k vse večji uporabi tehnologije pri proizvodnih procesih ali k večjim koncentracijam prebivalstva. V zvezi s tem se večkrat navajajo motivacije zunaj etične sfere, se pravi take, ki niso povezane z etičnimi ideali, kakor sem jih opredelil zgoraj. Pogosto naletimo na primer na razlage socialnih sprememb v smislu želje po preživetju, bogastvu, moči ali oblasti. Seveda bi bilo vse to mogoče povezati z etičnimi ideali; vendar to ni potrebno. Takšne razlage se pač štejejo za dovolj stvarne in znanstvene.

Celo tam, kjer se na svobodo posameznika in sprostitve instrumentalnega razuma gleda kot na ideji, ki imata v lastni privlačnosti razlog za svoj razcvet, je ta privlačnost večkrat razumljena ne oziraje se na etično sfero. Moč teh idej marsikdaj ni razumljena kot etična moč, marveč kot posledica koristi, ki jih taki ideji prinašata ljudem, ne glede na njihove etične poglede – celo ne glede na to, ali sploh imajo etične poglede. Svoboda ti dovoljuje, da delaš, kar si želiš, večja uporaba instrumentalnega razuma pa omogoča, da dobiš čim več tistega, kar si želiš, kar koli je že to.

149

Kjer koli takšna razlaga postane kulturno prevladujoča, je seveda motivacija za raziskovanje izvirnega duhovnega gledanja modernosti zelo nizka; pravzaprav je celo sposobnost, da se kaj podobnega prepozna, skorajda odsotna. In tako so kulturne teorije dejansko črtane z dnevnega reda.

Kaj pa je s tem – če sploh – narobe? Tri stvari: dve hujši zmoti pri presoji, ki bi morali biti po razmisleku precej jasni, in še tretja, manj opazna zmota v zvezi s celotnim okvirom, v katerem se odvija zgodovina človeštva.

Prevedel Jan Bednarik

KOMUNISTIČNA POLITIKA, DRUŽBOSLOVJE IN HUMANISTIKA

151

Domneva, da lahko univerza pripomore k »tranziciji« – v družbenih, političnih in gospodarskih procesih, *ki potekajo izven nje* – v našem razumevanju aktualnih družbenih razmer ponavadi vzpostavlja to institucijo kot trdno, če že ne nepremakljivo oporo pomembnih sprememb. To ne pomeni, da se ne bi morala tudi univerza sama podvreči dinamiki tranzicije.¹ Vodstvo sarajevske univerze, tako kot vseh drugih v regiji, se docela zaveda potrebe po reformi visokega izobraževanja in se ukvarja z njo. Toda zdi se, da je v zavesti reformatorjev zasidran določen model univerze, ki že vnaprej omejuje domet reform in preprečuje takšno preobrazbo univerze, v kateri bi ta lahko postala pomembna institucija *demokratske družbe*. Nesprejemljivosti tega modela ne moremo dojeti, če se ne ozremo nazaj v zgodovino, saj je plod ideologije prejšnjega režima, natančneje rečeno: njegove *politične epistemologije*. Gre za ideološko interpretacijo vednosti in znanosti na temelju razdelitve človeške realnosti na področje teorije in področje prakse, pri čemer je imela slednja absolutno prvenstvo pred prvo. Družbeni *locus* univerze je bil – sledeč od tod izpeljani topologiji – na robovih družbenega življenja, kot dejavnost, ki je po svojem bistvu

¹ O konceptu tranzicije, ki so ga politični analitiki do nedavnega s pridom uporabljali, vendar bi ga bilo danes morda bolje opustiti, saj je izgubil svojo pojasnjevalno moč, glej Thomas Carothers, »The End of Transition Paradigm«, *Journal of Democracy*, let. 13, št. 1, januar 2002, str. 5–21.

nepraktična. V srcu družbenega življenja je bila politika, seveda partijska politika, kot privilegirana oblika družbene prakse. Privzeti koncept znanosti je predpostavljala tako teorijo kakor prakso, praktično uporabo teorije. Naravoslovne znanosti so se konstituirale šele v *tehnologiji*, družboslovne pa v *politični praksi*. Brez tehnologije in politične prakse niso mogle biti znanost. Kot institucija vednosti, četudi najvišje oblike znanstvene vednosti, univerza ni bila *znanstvena institucija*. Brez razsežnosti prakse, tehnološke ali politične, je bila univerza samo *šolska institucija*. Po svojem bistvu se ni razlikovala od institucij nižjih stopenj izobraževanja. Model univerze, o katerem govorimo, je model šolske institucije.²

Univerza kot *šolska institucija* je izven politike. V tem smislu lahko v socializmu govorimo o politični avtonomiji univerze, celo o preveliki avtonomiji, skorajda azilu. Po drugi strani pa je bila univerza kot *znanstvena institucija*, kot *institucija družboslovnih znanosti*, bistveno napotena na politiko. Da bi verificirale in legitimirale svojo znanstvenost, so družbene vede potrebovale politiko. Znanstvenost družboslovja ni obstajala zunaj političnega prizorišča. Četudi je bila navznoter depolitizirana, je bila univerza navzven repolitizirana.

152

Pa tudi politika sama je potrebovala družboslovne znanosti. Marksizem je politična ideologija, ki se je predstavljala kot nekaj veliko višjega od ideologije, namreč kot sama znanost. Vladajoči ideologiji je bila univerza oziroma njeno krilo humanističnih ved potrebna kot institucija njenega *znanstvenega* legitimiranja. Centralni komite kot najvišja politična institucija in univerza kot najvišja institucija vednosti sta funkcionirala kot komplementarna institucionalna temelja celotnega komunističnega režima. Funkcioniranje teh dveh institucij je temeljilo na predpostavki o nenehni izmenjavi politikov in profesorjev ali boljše:

² Tukaj bi se bilo seveda treba ozreti na regionalno zgodovino visokošolskega izobraževanja, ki ne sega daleč v preteklost, in preučiti sprejemanje humboldtvske koncepcije izobraževanja v različnih obdobjih in družbenopolitičnih razmerah. Omenimo le, da je bila univerzitetna oblika izobraževanja v nemškem idealizmu postavljena nasproti šolskemu izobraževanju in to na temelju razlike med znanostjo in strokovno prakso. Ta miselna tradicija, v kateri je – kot opaza Habermas – »zadnjikrat« vpeljana »klasično pojmovanje odnosa med teorijo in prakso«, ostaja živa tudi v jugoslovanskem marksizmu, le da je zdaj prehod iz predindustrijskega sveta dela v industrijski svet, pravzaprav siloviti nalet tehnološke znanosti, izenačil univerzitetno obliko študija s šolsko. Za kratek prikaz Schleiermacherjevega, Fichtejevega in Humboldtovega pogleda na univerzo, ter stranpoti in izsiljene redefinicije odnosa med teorijo in prakso, ki sta jih sprožili empirična znanost in njena tehnološka racionalnost, glej Jürgen Habermas, »Vom sozialen Wandel akademischer Bildung«, v: *Theorie und Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt, 1974, str. 359–375.

njihovi metamorfozi ob prehajanju iz ene institucije v drugo. V centralnem komiteju so igrali pomembno vlogo profesorji, ki so prišli z univerze (»zdaj pa nam bo nekaj povedal ugledni profesor«), na univerzi pa je ta vloga pripadla politikom (»zdaj pa nam bo nekaj povedal tovariš, ki prihaja iz CK«). Celoten sistem je deloval na kroženju določenega diskurza – to je tisto, kar danes imenujemo komunistična ideologija –, za katerega lahko rečemo, da je *politični diskurz* znanstvenikov družboslovcev, pa tudi, da je *znanstveni diskurz politikov*. Marksizem/leninizem je bil družboslovna kvaziznanost, univerza pa je bila pod njegovim okriljem pomembna politična institucija: *institucija legitimiranja uradne ideologije*.

Ali je s propadom komunizma in zavračanjem marksizma kot znanosti vseh znanosti *spremenjena politična vloga univerze*? Marsikdo misli tako, celo ljudje na čelu univerz, saj prejektirajo reformo visokega izobraževanja v domnevno povsem depolitiziranem kontekstu. Današnje politično vlogo družboslovja so povsem zgubili spred oči, kar ima lahko zelo škodljive posledice. To je verjetno zato, ker vidijo v komunizmu samo *politični režim*, ne pa tudi določen *epistemološki režim*, ki lahko preživi propad prvega. Marksizem je danes v epistemološkem pogledu najpogosteje pojmovan kot *določena oblika vednosti*, predvsem kot psevdoznanost, ne pa kot *določen diskurzivni in institucionalni režim vednosti*, njene proizvodnje, porazdelitve, izmenjave itd.

153

Komunistični epistemološki režim meri na institucionalizirano posredovanje Vednosti in Družbe, ne pa zgolj na obliko vednosti ali določeno znanstvenost, uveljavljeno v instituciji, ki jo prepoznavamo kot univerzo. Kot je dobro znano, se je z moderno dobo in njeno razsvetljensko naravo odprlo obzorje, v katerem izginjajo jasne meje posredovanj vednosti in različnih družbenih oblik. Prejšnji Jugoslaviji sta imeli vse poteze zapoznele postimperialne modernizacije, med katerimi velja poudariti naivno in militantno razsvetljenstvo in dokaj nasilno sekularizacijo, ki sta spremljala uvajanje množičnega izobraževanja in množičnih medijev. Tukaj se ne moremo niti bežno ozreti na zgodovinski kontekst razvoja visokega izobraževanja, da bi podkrepili trditev, ki jo želimo podati: prejšnji režim je temeljil na rigidni različici razsvetljenskega projekta, ki je narekovala, da *mora biti vsaka družbena oblika zasnovana na vednosti, vednost sama v svoji najvišji akademski obliki pa ni nikoli dobila ustrezne družbene oblike*. Drugače rečeno: epistemološki režim socializma je temeljil na družbeni cirkulaciji vednosti in znanstveno zasnovani socializaciji, sama institucija vednosti in znanosti, univerza, pa je ostala nesocializirana ali nezadostno socia-

lizirana. Univerza je namreč ostala *šolska institucija*, in to zato, ker je bila uveljavljena kot najvišja znanstvena institucija, domovanje naravoslovnih in družboslovnih znanosti, vendar pa se nikoli ni vzpostavila skupnost znanstvenikov v strogem epistemološkem smislu termina, kot *dejavna komunikacijska skupnost raziskovalcev*.³ To velja vsaj za družbene vede, in tega dejstva ne more ovreči obstoj različnih združenj in inštitutov, ustanovljenih na univerzi ali v navezavi nanjo. Univerza kot institucija in družbene vede kot oblika vednosti in raziskovanja so torej ostale brez ustrezne družbene oblike.⁴

Znanost je lahko postala ideologija in ideologija je lahko postala znanost prav po zaslugi tega primanjkljaja, te znanosti brez skupnosti znanstvenikov. Komunistična ureditev ni v nobenem od svojih segmentov izključevala znanosti in racionalnih postopkov ter razmišljanj⁵ – prav nasprotno, imela je razsvetljensko podlago –, pač pa je izključevala *družbeno obliko znanosti*, ki pomeni v moderni dobi sam obrazec demokratičnosti in vzpostavlja demokracijo kot moderno.⁶ *Znanstvena socializacija* množic, ta modus radikalnega prosvet-

154

³ O tem konceptu, ki je v novejši filozofiji postavljen kot nasprotje naivnemu metodološkemu solipsizmu, glej kratek zgodovinski prikaz (ki izhaja iz »indefinite community of investigators« Ch. Pierca ter prek J. Royceove »community of interpretation« in G. H. Meadove »community of universal discourse« pride do Popperja in novejših dognanj), dopolnjen s sistematično, transcendentalno filozofsko zasnovo »idealne, neomejene skupnosti« v *telosu* in z implicitnimi predpostavkami »realne skupnosti eksperimentiranja in interpretacije«, pri Karl-Ottu Aplu; prim. »Scientismus oder transendentale Hermenevtik?«, v *Transformation der Philosophie*, 2. zv., *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, Suhrkamp, Frankfurt, 1973, str. 178–220.

⁴ V času, v katerem živimo, pravi Heidegger, »določa našo eksistenco« znanost in to prav skozi njej lastno družbeno obliko: »skupnost raziskovalcev, učiteljev in študentov«, Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am M., 1992, str. 24.

⁵ »Kolikor mi je znano,« opaža Derrida, »ni bil nikoli noben projekt univerze zasnovan proti umu« (*raison*). O utemeljitvi moderne univerze na načelu uma in umnosti, od Kanta do Heideggra, in njeni današnji breztemeljnosti, ki jo je razgalila tehno-znanost, glej Jacques Derrida, »Le principe de raison et l'idée de l'Université« v *Du droit à la philosophie*, Galilée, Pariz, 1990, str. 461–498.

⁶ »Res sem,« priznava Rorty v svojem odgovoru na kritične pripombe Thelme Z. Lavine k njegovemu delu, »v številnih svojih delih opazil, da je bila skupnost raziskovalcev v naravoslovnih znanostih pogosto paradigma demokratične gradnje konsenza in dober primer vrlin, ki jih navaja Levinova.« Ko komentira Deweyevo kapitalno delo *Logic: The Theory of Inquiry*, si avtorica pravzaprav izposodi seznam vrlin od drugega avtorja. Poglejmo si ta odlomek:

»Isti obrazec raziskovanja, ki si prizadeva priti do preverljive rešitve heglvske, kontekstualno problemske situacije, obrazec, ki je dejaven v znanstveni metodi, deluje tudi v demokratičnem procesu. Tukaj se obrazec raziskovanja izogiba ideološkim razpravam in razsoja o težavah tako, da daje vsakemu stališču pravico do glasu v debati, ki je odprta tudi za poskuse in napake, vse dokler ni dosežena rešitev v obliki konsenza. Oba postopka, tako znanstveni kot demokratični, sta eksperimentalna, vezana na akcijo in spremembo. James Gouinlock je opozoril, da je tako znanosti

ljevanja, s katerim se je ponašala proletarska avantgarda, ni dopuščala *socializacije same znanosti*. Izhajajoč iz domneve o temeljni zahtevi moderne demokracije po povezovanju in medsebojni utemeljenosti družbenih in znanstvenih oblik lahko postavimo trditev, da *javni forumi političnega življenja* niso mogli postati *demokratski*, ne da bi javni znanstveni forumi različnih znanstvenih disciplin postali njihovi pomembni, nosilni in mobilizacijski segmenti. Ideologija, ki je bila glavni steber nedemokratskega političnega režima, se je na univerzi pojavljala kot »*znanost*«, ki je *preprečevala nastanek odprte skupnosti javne razprave, kritične argumentacije in svobodnega raziskovanja*.

Resnična postkomunistična reforma univerze bi temeljila na *resocializaciji* te moderne politične institucije *par excellence*.⁷ To je eden od osnovnih pogojev demokratizacije celotne družbe.⁸ Resocializacija, ki meri na vzpostavljanje

kakor demokratičnemu procesu skupen (po Deweyu) ne le enak obrazec raziskovanja, »metoda razumevanja«, ampak tudi enake moralne vrline: pripravljenost postavljati vprašanja, si prizadevati za jasnost in razvidnost, poslušati in spoštovati poglede drugih, nepristransko preučevati alternative in v teku raziskovanja in komunikacije tudi spremeniti lastna stališča.« Prim. Thelma Z. Lavine, »America and the Contestations of Modernity: Bentley, Dewey, Rorty«, v: Herman J. Saatkamp, Jr., *Rorty and Pragmatism. The Philosopher Responds to His Critics*, Vanderbilt University Press, Nashville in London, 1995, str. 45 in 51.

⁷ Prvi pogoj pravilne politike univerzitetnega vodstva je seveda samorefleksija resničnega subjekta univerze, zlasti njenega družboslovnega krila. Filozofija, družboslovje in humanistika se morajo vprašati o institucionalnih pogojih možnosti lastne produkcije. Institucionalni in praktični pogoji se tičejo same znanstvenosti in argumentativne utemeljenosti teh teoretskih praks. Kot je opazil Pierre Bourdieu: »Znano je, da je eno glavnih načel napake v filozofiji in družbenih vedah pravzaprav v dejstvu, da analitik v svoji analizi projicira v predmet analize nedognane družbene odnose, zato lahko na primer pokažemo, da je hermenevitična korist enaka, če izhajamo iz stališč, ki jih imajo o univerzi univerzitetni filozofi, in pridemo tako do njihove filozofije, ali pa tedaj, če izhajamo iz njihove filozofije in prek nje pridemo do njihovega stališča o univerzi. Toda načelo napake, ki je najsplošnejše in najmočnejše obnem, temelji preprosto v odnosu do sveta in do prakse; implicira ga dejstvo, da se moramo znati umakniti iz sveta in prakse, da bi ju lahko mislili: prav tako, kakor pri Kantu um ne umešča načela svojih sodb v samega sebe, ampak v naravo svojih predmetov, mora tudi znanstveno mišljenje prakse, dokler skriva pred sabo svojo resnico, težiti k temu, da vpiše v prakso znanstveni odnos do prakse.« Prim. Pierre Bourdieu, »Les sciences sociales et la philosophie«, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 47/48, jun. 1983, str. 52.

⁸ Seveda je vprašljivo, ali lahko nekdanji marksisti uresničijo (re)socializacijo univerze. Postavimo lahko še bolj radikalen pogoj visokošolske reforme, kakršnega je imel v mislih Paul Ricoeur, ko je govoril o potrebi po reinstitucionalizaciji postkomunističnih univerz, pri čemer je sicer verjetno mislil na dediščino »trdih« vzhodnoevropskih komunističnih režimov. »Pravkar smo bili priča,« pravi Ricoeur v intervjuju o prelomnih dogodkih v vzhodni Evropi, »te spomladi 1990, lirskemu obdobju osvobodilnih gibanj, toda pravi problemi se šele zarisujejo na obzorju. Zlasti problemi v zvezi s tem, kar bi imenoval »reinstitucionalizacija« – gospodarstva, seveda, obenem pa tudi univerze, kar je eno od vprašanj, s katerimi sem se ukvarjal skupaj s francoskimi in tujimi kolegi. Kaj

dejavne skupnosti znanstvenikov, je neločljiva od demokratizacije univerze in je nekaj povsem različnega od *nedemokratične hipersocializacije* te institucije, ki je bila značilnost prejšnjega režima, še bolj pa tistih, ki so ga nasledili. Množenje univerz in spodbujanje množičnega vpisa, tako kot na srednje šole, je namreč ravno simptom neuresničene primarne socializacije te domnevno *znanstvene institucije*.

V stališču komunistične epistemološke ideologije, da mora teorija oditi z univerze, da bi postala znanost, je bilo nekaj resnice: arhivirana vednost potrebuje *družbeno prakso*. Toda praksa, ki so jo ponujali univerzitetnim profesorjem, zlasti profesorjem družboslovja, je bila praksa *politične skupnosti*, natančneje rečeno: *skupnosti partijskih politikov*, v kateri sta bila kompetentnost in strokovno stališče izbrisana v imenu ciljev, ki so narekovali komunikacijo takšnih skupnost. To, kar so psevdoznanstveni znanstveniki dejansko vnašali v takšne politične forume, je bila legitimnost družboslovne znanosti. Cena tega zunanjega, političnega legitimiranja je v izmenjavi kompetenc: ugledni profesorji so dobili politično kompetentnost v trenutku, ko so izgubili strokovno kompetentnost. Najočitnejša ideološka poteza celotne epistemološke politike prejšnjega režima je ravno ta moment premika v socializaciji: ravno takrat je morala namreč družbena teorija postati praktična in se pokazati kot *znanost*.

156

Kot je znano, epistemologija v novejšem času, od logičnih pozitivistov in Popperja do danes, vse bolj poudarja ravno družbeno in zgodovinsko razsežnost znanstvenega pridobivanja vednosti. Vsaka oblika znanstvene vednosti je vedno odvisna od značaja, dinamike, okoliščin in konteksta socializacije te oblike. Kot pravi Richard Rorty, je resnica, do katere smo prišli v določenem trenutku v določeni znanosti, neposredno odvisna od foruma znanstvenikov, ki jo preverjajo in priznavajo: od njihovega poprejšnjega znanja in kompetenc, možnosti in sposobnosti, teženj in ambicij, motivacije, pripravljenosti na kompromise ali velike preobrate itd.⁹

storiti, kadar so večino stolčkov na univerzi zasedli nesposobni ljudje, postavljeni na ta položaj le po zaslugi milosti komunistične partije? Jih nagnati? Predčasno upokojiti? Začeti lov na čarovnice? To so vprašanja, ki se postavljajo v obdobju »reinstitucionalizacije«, za katero lahko predpostavljamo, da bo trajalo vsaj deset let.« Prim. *Ethique et responsabilité – Paul Ricoeur*, Textes réunis par Jean-Christoph Aeschlimann, Editions de la Baconnière, Boudry-Neuchâtel, 1994, str. 13.

⁹ »Moja osnovna misel (...) je merila na to, v čem je vsa moč previdne uporabe pridevnika »resničen«: v dokazovanju, da je upravičenost stvar poslušalcev in sogovornikov in da nikoli ne moremo izključiti možnosti, da bi lahko obstajalo ali da bo obstajalo kakšno boljše občinstvo, ki se mu bo priprčanje, ki se zdi nam upravičeno, dozdevalo neupravičeno. Toda kot je pokazal Putnamov

Zdaj imamo po vsem sodeč dovolj argumentov za trditev, da zavračanje marksizma kot psevdoznanosti ne zadošča za *epistemološko okrevanje družboslovnih znanosti*. Brez resocializacije univerze, ki ne sme biti zunanja in naknadna, bosta vsaka znanost in vsaka oblika vednosti še naprej funkcionirali kot psevdoznanost.¹⁰ To zahtevo lahko formuliramo kot zahtevo po končnem doseganju *avtonomije univerze*, pod pogojem, da to pomeni ločevanje družboslovja od državne politike: nobena politika ne sme imeti nadzora nad vzpostavljanjem skupnosti znanstvenikov in njihovo komunikacijsko-raziskovalno prakso.¹¹ Glede na zabrisane meje političnega bi lahko to zahtevo precizirali kot zahtevo, da se primarna socializacija znanosti dogaja samo v krogu samih znanstvenikov – krogu, ki pa nikoli ne sme biti zaprt.

Ravno povsem depolitizirana univerza, pojmovana kot šola, skriva politično zlorabo znanstvene vednosti, zlasti vednosti družboslovnih znanosti.¹² Institucionalno negovanje družbenih znanosti brez *dejavne skupnosti znanstvenikov* popolnoma marginalizira te znanosti v njihovih resničnih *političnih kapacitetah*, namreč v kritičnih in ustvarjalnih zmožnostih, ki najpogosteje nastopajo kot *kritika ideologije*.

157

argument o »naturalistični napaki«, ne more obstajati nikakršen »idealni avditorij«, pred katerim bi bila upravičenost zadostna, da naposled zagotovi resnico, tako kot ne more obstajati največje celo število. Ob vsakem avditoriju si lahko zamislimo drugega, ki je še bolj obveščen ali ima še več domišljije – avditorij, ki je sposoben misliti o doslej nepredstavljivih alternativah predlaganega stališča. Meje upravičenosti bi bile meje jezika, toda jezik, tako kot domišljija, nima meja.« Prim. Richard R. Rorty, *Truth and Progress, Philosophical papers*, 3. zv., Cambridge University Press, 1998, str. 22.

¹⁰ Kot opaza Gurvitch, je bila velika napaka pozitivizma prav vera v možnost ločevanja znanstvene vednosti od »družbenih okvirov«. Ravno nasprotno, družbeni korelati vplivajo na vsako znanstveno vednost, in bolj ko je ta vednost razvita, močnejši so ti korelati.« Georges Gurvitch, *The Social Frameworks of Knowledge*, Basil Blackwell, Oxford, 1971, str. 33.

¹¹ Po Derridajevem mnenju je treba »idejo, da mora biti takšen prostor akademskega tipa simbolično zaščiten z nekakšno absolutno imuniteto [...] nenehno potrjevati, poudarjati in razglašati – četudi zaščita te akademske imunitete (v smislu, v kakršnem govorimo o biološki, diplomatski ali parlamentarni imuniteti) nikoli ni povsem čista, četudi lahko vselej razvije nevarne procese avtoimunitete, četudi in še zlasti tedaj, kadar nam ne preprečuje, da se posvečamo stvarjem izven univerze – brez utopične zadržanosti. Ta svoboda ali ta imuniteta univerze, še bolj pa njenih Humaniora, to je tisto, za kar si moramo prizadevati z vsemi močmi. Ne samo verbalno in deklarativno, ampak z delom, z delovanjem, pa tudi s tistim, čemur dajemo priložnost, da se zgodi.« Jacques Derrida, *Université sans condition*, Galilée, Pariz, 2001, str. 45–46.

¹² Prim. o tem Jürgen Habermas, »Demokratisierung der Hochschule – Politisierung der Wissenschaft?«, *op. cit.*, str. 376–385.

Reforma visokega izobraževanja ne bi smela ostati šolska reforma. Strah vzbuja joče je dejstvo, da imajo skoraj vse tukajšnje pobude v zvezi z reformo univerze šolski značaj in da ne postavljajo pod vprašaj podedovanega modela te ustanove. Takšne pobude spregledujejo neizogibnost resocializacije univerze, tj. njene preobrazbe v politično proaktivno institucijo, posvečeno neodvisnemu in inovativnemu raziskovanju ter kritičnemu preučevanju obstoječe družbene realnosti. Potreba po preobrazbi univerze v takšno znanstveno ustanovo je toliko bolj neodložljiva zato, ker je ta institucija s prikrito politično funkcijo zasedla prostor vseh drugih raziskovalnih institucij. Tuji strokovnjaki, ki so pripravljati pomagati pri demokratičnih reformah majhnih in revnih dežel jugovzhodne Evrope, pogosto ne vidijo, da je univerza skoraj edina institucija znanosti in da se znanost, vsaj družboslovna, v teh deželah v glavnem pojavlja le v šolskih obrazcih in načinih podajanja. Toda če družbene vede zapremo v šolo, postane celotno šolstvo navznoter politizirano, popolnoma podložno vladajoči ideologiji.

158

Zdi se, da *etnonacionalizem*, ki daje pečat družbeni in politični realnosti postkomunističnih dežel, predpostavlja ohranitev podedovanega modela in funkcije univerze; in to tako zelo dosledno, da bi lahko rekli, da je etnonacionalizem takšen režim (simbolen, diskurziven, institucionalen, političen ipd.), ki je ohranil marksistični obrazec odnosa med Družbo in Znanostjo še potem, ko je marksistična ideologija že propadla. Da bi to doumeli, moramo današnje stanje in funkcije univerz in družboslovja preučiti na ozadju prejšnje epistemološke politike. Če vzamemo za izhodišče takšen epistemološki obrazec, bomo morda najboljše doumeli obseg in domet novjših političnih sprememb. Slutimo namreč, da se politika znanja, ki leži v samem političnem temelju etnonacionalizma, ne razlikuje bistveno od politike prejšnjega režima. Morda nič ne priča bolje o kontinuiteti dveh režimov kot analiza njunih epistemoloških politik.

Ekskluzivna institucionalizacija družboslovja in humanistike znotraj univerze, utemeljena na ideološkem prepričanju, da je vednost o Človeku v bistvenem dopolnjena, je to vednost prikrajšala za njej lastno družbeno in komunikacijsko prakso. Toda ta praksa je bila še vedno potrebna, vsaj v rudimentarni obliki, za šolsko reprodukcijo in prenos znanstvene vednosti. Še več, za vladajočo komunistično ideologijo je bilo pomembno, da ustvari videz o razcvetu družbenih ved in tako prikrije svojo pravo naravo. Tisti na oblasti so se dobro zavedali dejstva, da bi lahko le resnična znanstvena praksa raziskovanja in javne razprave prepričala ljudi o znanstvenem značaju privzete politike in odvrnila sume

o tem, da se je nekakšna razodeta Ideologija prikopala do ogromne moči. Prav zunanja in dopolnilna socializacija znotraj političnih institucij je s svojo intenzivno in kvazikritično prakso pred očmi javnosti ustvarila splošen vtis, da humanistika ni okamnena v šolske predmete, zaprta v mejah pedagoške prakse. Pomanjkanje resničnih znanstvenih institucij v tem posebnem epistemološkem področju, konstitutivnem za komunistično ideologijo (ali za vsako moderno ideologijo nasploh) je bilo nadoknadeno in zato prikrito s poseganjem političnih institucij v domeno izobraževalnih ustanov. Toda ta nenehni vpliv ni odstranil razkola med vednostjo in njeno družbeno obliko, ampak ga je celo utrdil in institucionaliziral. Institucionalna delitev vednosti in družbene prakse je *ideologiji* ponudila priložnost, da se ugnezdi tam, kjer bi moral biti prostor za *kritiko ideologije*; ne le, da zasede tudi ta prostor, ampak da si ga prilasti kot svoj glavni stan. Znanost in ideologija se prepletata in spajata po zaslugi dejstva, da politične institucije prevzemajo »čisto teorijo«, umeščeno na univerzi, v svojo institucionalno družbeno prakso.

Takšno spajanje potrebuje ustrezno ideologijo, ki je v glavnih potezah ni težko prepoznati: le *humanistična ideologija* lahko politično – ali bolje rečeno: psevdopolitično – resocializira družbene vede. Zlasti po zaslugi svoje humanistične vsebine, »tistega najboljšega, kar je dala človeška zgodovina« (H. Arendt), se je ta ideologija opirala na »znanstvene« institucije in črpala svojo moč in navdih iz znanstvene vednosti. Njena »znanstvena« elaboracija je lahko bila prav tako naknadna; v samem jedru ji ni bilo treba imeti znanstvene oblike (na primer politične ekonomije ali sociologije), ampak je zadoščalo, da premore veličastno metapripoved o velikem podvigu emancipacije človeštva od vseh nečloveških sil in akterjev, zgodbo vseh zgodb, v kateri je posebej prihajala do izraza *človečnost človeka*. Družbene vede so to zgodbo prepoznale kot svojo lastno: kot politično predelano – kar pomeni predvsem: popularizirano in operacionalizirano – obliko družbenih interpretacij in razlag. Ideologija se prikazuje kot način, kako prevesti besednjak in znanje učenjakov v razumljivo in praktično obliko. Politik, privrženec humanistične ideologije, govori tako, kakor govori univerzitetni profesor, kadar hoče laikom približati dosežke svoje vede. V danem kontekstu nastopa politik kot učenjak v družbi laikov: v takšni družbi se politik in učenjak ne razlikujeta. Laični značaj političnega foruma dopušča preobrazbe učenjakov-profesorjev v politike in politikov v učenjake-profesorje. Ker niso učenjaki praviloma nič drugega kot profesorji – njihova kariera so predavanja, ne raziskovanja, ali pa občasna raziskovanja, vendar brez skupnosti drugih raziskovalcev in javnega, odprtega znanstvenega foruma kritičnega pre-

verjanja raziskovalnih dosežkov –, ni zanje vključenje v laični kolektiv nika kršen poklicni ali komunikacijski problem. Njihova kompetentnost je predvsem pedagoška – ponavadi gre za znane obraze iz medijev in pogosto citirane pisce učbenikov –, zato jim, kadar se znajdejo v vlogi politikov, omogoča celo privilegirano elokventnost in družbeni vpliv.

Ali lahko problem komunikativnosti znanstvene vednosti o Človeku nastopi še v socializmu, glede na to, da je edina komunikacijska skupnost laična ali napol laična? Ali je ta problem značilen za psevdoznanstven režim, se pravi za režim, v katerem je vednost v svojem bistvu dopolnjena pred kakršnokoli komunikacijo, ki bi jo vključila vase in se ukvarjala z njo? Ali ni zato resnična znanstvena vednost vselej izpostavljena tveganju nesporočljivosti?

Prikličimo si v spomin, da je tako imenovani »znanstveni socializem« (Engels) takšen politično-epistemološki režim, v katerem je vsa pomembna, družbeno konstitutivna komunikacija utemeljena na znanstveni vednosti. Tam ni načeloma nikakršnega razkoraka med vednostjo in komunikacijo. Komunistično oblast so njeni vodje, ideologi in privrženci poveljevali kot občudovanja vredno uresničitev *razsvetljskega projekta*; svoje ljudstvo so podučevali o tem, da je po komunistični revoluciji, prvič v zgodovini človeštva, Humanistična Znanost postala konstitutivna za družbo. Da bi lahko imela tako pomembno vlogo, je morala biti znanost v svojem bistvu dopolnjena. Samo tako je lahko nastopila kot orodje, ki pomaga pripadnikom družbe, da se laže znajdejo v vsakdanji komunikacijski praksi. Samo dopolnjena znanost ne zahteva svoje lastne znanstvene skupnosti. Nič čudnega, da so bile družboslovne in humanistične znanosti skoraj izključno institucionalizirane na univerzah kot šolski predmeti in da je bila njihova pedagoška funkcija veliko pomembnejša od raziskovalne. Za poklicne skupnosti so pravzaprav veljala združenja učiteljev, ki so se ukvarjala z reševanjem posebnih strokovnih vprašanj. Ta združenja ali vsaj njihovi najuglednejši člani so lahko po potrebi odigrali vlogo ekspertnih teles: tudi najbolj navdihnjene in neobremenjene raziskave ne bi mogle spodkopati njihove avtoritete, naj so bila ta šolska združenja še tako počasna in okamnela. Vedno so premogla dovolj znanja, da postrežejo z veljavno oceno novih izsledkov, in to po zaslugi temeljnega ideološkega prepričanja, da so najpomembnejše stvari že znane in da je prostor, ki je prepuščen na voljo novim raziskovanjem, dokaj omejen in marginalen. Zato ne čudi, da so bile raziskave na področju družboslovja bodisi preveč abstraktne, konceptualne, neempirične bodisi preveč konkretne, preveč podrobne, brez zadostnega konceptualnega

okvira. Vsekakor si je bilo nemogoče zamisliti takšne raziskovalne izsledke, ki bi lahko ogrozili sam temelj znanstvenih ocen in overovitev. Znotraj sistema ni bilo mogoče spodkopati koda vsakršne komunikacije in politično relevantne presoje – Marksistično znanost. Ravno iz zornega kota učenjaka, ki se je odločil, da bo izpeljal pravo znanstveno raziskavo, se marksizem pojavi v najjasnejši luči kot kod vsakršne komunikacije v javni sferi. Ne le, da bi eksperti njegovo delo obsodili kot neznanstveno, ampak ga širšemu občinstvu sploh ne bi mogel predstaviti. Pravo znanstveno raziskovanje postavlja pod vprašaj kod politične komunikacije ali pa z njo ni kodirano – ravno zato so novi izsledki dejansko nesporočljivi. Zato se lahko dosežek, ki so ga nedvomno pristojne avtoritete razglasile za neznanstven ali psevdoznanstven, v očeh širšega občinstva pojavi kot nevarnost, ki ogroža celotno politično ureditev. Toda to, kar nepravovernega učenjaka pogosto rešuje pred tem, da bi ga takoj ožigosali za političnega odpadnika, je njegovo nepopularno, ezoterično mišljenje. Nesprejemljive razlage praviloma veljajo za obskurne in le v izjemnih primerih subverzivne za obstoječo družbeno ureditev. Da bi postale nevarne, so morale biti obskurne ideje socializirane: nepravoveren učenjak bi moral biti razkrinkan – denimo z akcijo tajne policije – kot pripadnik zarotniške skupine. Veliko resnice je bilo v tem, da so videli v nemarksističnih ali ne dovolj marksističnih delih prej obskurne spise kot pa škodljivo antimarksistično propagando, čeprav velja omeniti, da je prav v teh mračnih žepih komunistične tekstualne produkcije zaslediti klice prave družboslovne znanosti. Izkazalo se je, da je bilo pomanjkanje resnične poklicne skupnosti veliko bolj škodljivo kot pomanjkanje znanja. Nesocializirano znanje je ostalo obskurno in psevdoznanstveno. Prav zato danes, v dobi postkomunizma, ne odkrivamo dragocenih, doslej neznanih ali prezrtih znanstvenih del, ampak – pa tudi to redko – bolj ali manj neberljive filozofske eseje, iz katerih veje nekakšen literaren šarm.

Tako kot politični zaporniki so tudi nemarksistični raziskovalci trpeli za razdiralno izolacijo, ki so si jo sami naprtili. V nasprotju z njimi pravoverni marksistični učenjaki nikoli niso bili osamljeni pri svojem delu, čeprav ni bilo poklicne skupnosti v pravem pomenu besede. Govoriti o njihovem »metodološkem solipsizmu« bi bilo pretiravanje, čeprav je bil vsak prepuščen samemu sebi, in to zlasti zato, ker je pustolovščino raziskovanja v glavnem nadomestilo knjižno preučevanje klasikov marksizma. Področje humanistične vednosti je bilo v svojem bistvu »pedagogizirano«: navsezadnje je vsak učil tisto, kar je bilo že znano in kar je bilo treba znati. Celo najuglednejši in najplodnejši univerzitetni profesorji so bili pravzaprav študenti, čeprav najboljši študenti:

ravno zato so bili tudi učitelji. Politično-epistemološki režim dokončno in za vselej vzpostavljenih družboslovnih znanosti je bil režim *politične populacije* znanstvene vednosti.

Zlahka se vsiljuje sklep, da v hipersocializiranem področju vednosti, v katerem je bila popolna samota nepredstavljiva, ni bilo resnične komunikacije. (Govorimo o šolskem znanju, o zaključeni in sistematizirani vednosti, zaradi katere je bilo študentom med študijem prizaneseno s tesnobno izoliranostjo.) V učilnicah, v katerih so potekala predavanja iz družboslovnih in humanističnih znanosti, ni bilo nobenega suma o tem, *kaj reči in kako reči*. Tiha predpostavka je bila, da je komunikacija v celoti utemeljena na vednosti, in to na takšen način, da nikoli resno ne prekorači svoje zanesljive podlage. Vsak komunikacijski akt je moral biti način oživljanja nekega delčka vednosti.

V politiki, nasprotno, komunikacijo pogosto spremlja nevednost ali pomanjkljiva in krhka vednost. Znanstveni socializem ni mogel imeti znanstvene politike *stricto sensu*. Komunistična politika je bila še vedno politika, kolektivno soočanje in spopadanje z neznanim. Popolno prekrivanje vednosti in komunikacijske prakse na »znanstvenem področju« je bilo predrago plačano. Na področju politike je bil videz takšnega prekrivanja dosežen z določeno strategijo diskurzivne ritualizacije. Pri skoraj vsaki politično pomembni priložnosti je bilo treba spoštovati sprejeti vzorec govora, uporabljati določen besednjak z značilnimi govornimi figurami, pripovedovati določene zgodbe. Kljub čvrsti retorični obliki pa javni diskurz ni bil zgolj ritualna praksa, neskončen ceremonial, natrpan s klišeji in stereotipi. Čeprav so bili javni govorniki pogosto in praviloma dolžni govoriti to, kar se je od njih pričakovalo, aktualna politična praksa nikoli ni bila brezhibno preračunana. Kljub neznanjskim prizadevanjem v smeri družbenega in gospodarskega načrtovanja, zlasti po revoluciji, ko je bilo mogoče računati na zanos in navdušenje množic, so se družboslovne znanosti pokazale nesposobne, da izdelajo novo realnost; največ, kar so lahko storile, je bilo legitimiranje dosežkov aktualne politične prakse, torej povezovanje – a le naknadno – *javne komunikacije in znanstvene vednosti*.

Tako imenovane politične šole – kar je bila le oznaka za kvaziinstitucije političnih tečajev, ki so jih redno prirejali zunaj (bolje rečeno: v medprostoru) vzpostavljenih izobraževalnih in političnih institucij, kjer so ugledni univerzitetni profesorji, ponavadi v večernih urah, poučevali politike in druge »javne delavce« – morda najbolj osvetljujejo odnos med družboslovnimi znanostmi

in politiko. Iz njihovih bornih učnih programov je jasno razvidno, da so lahko te znanosti, razumljene kot glavni vir resnične vednosti o aktualni politiki, preskrbele poklicne politike le z osnovami znanja o »svetli prihodnosti«, ki se je zdaj začela. Nekaj splošnih pojmov, prgišče kanoničnih interpretacij, načrt razvoja Zgodovine itd., skupaj z nauki iz revolucionarne prakse velikih predhodnikov, vključno z voditelji, ki so bili tedaj na oblasti. Brez očarljive preobleke epske pripovedi o revolucionarnih podvigih je lahko znanstvena vednost skeptičnim poslušalcem zvenela – in jim tudi je – kot suhoparni akademizem najhujše vrste. Ko so končale te tečaje, so nove generacije politikov in javnih delavce sicer vedele, *kako govoriti* v javnosti, ne pa tudi, *kaj govoriti*. Osnovna vednost o marksističnem nauku je lahko zadoščala za uspešno politično kariero le, če je bila dopolnjena s praktičnimi spretnostmi. Te spretnosti so bile neobhodne za osvajanje še pomembnejše vrste vednosti: *praktične politične vednosti*. Gre za vednost o tem, kaj reči in kaj storiti v konkretni situaciji. V enopartijski diktaturi, kjer je bilo področje politike trdno zacementirano z vladnimi in partijskimi institucijami, vsi odnosi in izmenjave pa so potekali v okviru stroge hierarhije, v kateri so bili politiki – razen tistih na najvišjih položajih – pravzaprav birokrati, ni veliko prostora za izražanje ustvarjalnih sposobnosti. Glede na številne omejitve, tako ideološke kakor institucionalne (povzeli bi jih lahko pod dve oznaki: *uradna partijska linija* in *birokratski aparat*), je bila najpomembnejša sposobnost politika ta, da dokaže svojo lojalnost; da zna sprejeti odločitev, ki so jo od njega pričakovali (tj. da zna slediti direktivam, zlasti neizrečenim).

Praktična politična vednost je dala komunikacijski politični praksi videz nepristnosti in pogosto tudi zlaganosti. Oblikovana je bila po zgledu »znanstvene« komunikacijske prakse univerz: tam, v krogu dopolnjene vednosti, je bil vsak komunikacijski dogodek domnevno predviden in kodiran. V politični sferi zato ni bilo več *dogodkov*. Praktična politična vednost, ta operativna marksistična doktrina, si je prilaščala status znanstvene vednosti, premeščene v politično areno. Toda negotovost javnih delavcev v praksi, njihovo šibko znanje in nepoučenost so dopuščali kvečjemu naknadno in za nedoločen čas preloženo prekrivanje praktične vednosti z doseženo teoretično vednostjo. Na ta način opisujemo pravzaprav pomen »znanstvenega legitimiranja politike« v preteklem komunističnem režimu. Uradno privzete politične interpretacije odločilnih dogodkov, javno oznanjani razlogi za sprejem pomembnih odločitev, vidni popravki pomembnih partijskih dokumentov itd. – vse to je bilo treba legitimirati. Komunistična politika se je zato opirala na trdno vzpostavljene družbo-

slovne in humanistične znanosti. Nenehna prizadevanja za uradno redeskrpcijo in reinterpretacijo pretekle politične prakse so bila cena, ki jo je bilo treba plačati, da bi prišli do prepričljive (psevdo)komunikacije v okviru emancipacijske politike, ne pa zgolj do molka, ki obdaja Sveto resnico.

Legitimirati aktualno politiko je torej pomenilo dokazati, da ni nedavno priučena praktična politična vednost pravzaprav nič drugega kot uporabna znanstvena vednost. Za to politiko je bilo pomembno dokazati, da ni bilo nikakršne samovoljne, nepredvidene in neutemeljene politične akcije in da so bile celo najbolj razvnete, najbolj dramatične in najplodnejše javne razprave navsezadnje le del usmerjene in predvidene komunikacijske prakse. Izhajajoč iz predpostavke, da je politika zgled za komunikacijsko prakso, se nagibamo k mišljenju, da je bil komunizem politika depolitizacije političnega. Tleči pepel resnične politične razprave, opazna znamenja občasnih napetosti in spopadov med najvišjimi političnimi avtoritetami, sama politična praksa v iskanju svojega legitimiranja – vse to je nakazovalo, da vladajoča politika ni postala docela »znanstvena«. Komunistične univerze, te zgledne *nepolitične institucije*, niso nikoli dosegle popolnega komunikacijskega mrtvila.

164

* * *

Humanistično pogojevanje ideologije etnonacionalizma je nemara manj razvidno. Vendar pa ni težko uvideti, da je z novo ideološko preobrazbo *humanitas humanuma* še naprej ostala prostor najvišjih vrednot, sólo srce ideologije. Namesto razredu proletarcev, ki je utelešal *demos* prihodnosti, je človeškost sedaj pripisana izbranemu *ethnosu*. Človeškost dane etnične skupnosti se je pojavila v nasprotju z nečloveškostjo drugih – ki jih je, kot menijo novi ideologi, moderna ideologija *demos*a, komunizem, lažno in zlovešče umestila v eno samo enotno *skupnost* (in jo celo reetnizirala). Nove etnopolitične delitve se sklicujejo na krvave etnične spopade in vidijo v njih neizpodbiten dokaz, da *ima človeškost etnične meje*. Ta dokaz je domnevno nedotakljiv, saj je bila cena zanj previsoka: nobena »moderna, meščanska ideologija« *skupnega življenja* ne sme spodkopati njegove veljavnosti. V položaju, ko so v mejah različnih etničnih korpusov prisotne različne religije, v mozaiku, v katerem se etnična pripadnost ujema z versko – kot se je zgodilo na tleh nekdanje Jugoslavije –, dobiva ta izkušnja *izbranega naroda*, ki vso svojo zgodovino dela pokoro za nečloveškost drugih narodov, transcendentalno (epistemološko) utemeljitev. Obstoj Boga ali Boga določene posebne religije postane tako dokaz

etnične izbranosti, etnična izbranost pa zopet dokaz o obstoju Boga ali, natančneje rečeno, najbolj verodostojne religije.

Treba je torej imeti pred očmi, da se postkomunistični *politični pluralizem* – razvoj demokracije po enopartijskem sistemu, v katerega je položeno toliko upov – razvija na ozadju te *transcendentalno utemeljene etnične izbranosti*, da se razvija kot *etnični pluralizem*, kot multikulturalnost, utemeljena na najmočnejši različici etnocentrizma, na ločnici človeško/nečloveško. Vladajoči etnopolitični pluralizem skriva pluralizem svetov, od katerih je le eden dejansko človeški. Politični pluralizem *moderne meščanske demokracije v okviru vzporednih svetov* – kjer se kot edina uspešna rešitev kaže sopostavljanje etnokultur, kolektivizacija Sebstva in regresivna *reteritorializacija sociusa* – velja za veliko nevarnost, kajti politična sekularizacija ogroža temeljne človeške vrednote, človeško dobroto izbrane *etnijske*. Etnično, ne pa religiozno, je to, kar ne dopušča sekularizacije, torej izgradnje *enega* v meščanskem smislu multietničnega sveta; *sveto*, ki je v temelju tega etničnega, namreč nima prvobitnega izvora v tostranstvu, ampak v onstranstvu. Gre za isti tip svetega, ki je ležal v temelju komunistične ureditve, za svetost kolektivnega spomina na trpljenje v zadnji balkanski vojni, na masacre in genocid; ta spomin je pomenil notranjo oviro za sekularizacijo te moderne ideologije in jo spremenil v *politično religijo*.

165

Družbene vede tudi v etnonacionalizmu funkcionirajo znotraj področja politične religije, le da je njena osnovna matrica spremenjena: na mesto filozofije je stopila religija. A sprememba, ki se je tu zgodila, pravzaprav ni bistvena, saj sta obe matrici matrici *teologiko-politike*. Heglovska filozofija in Abrahamove religije, postavljene na mesto glavnega ideološkega stebra, vsaka na svoj način izpolnjujejo kriterije tistega, kar je Rorty na Popperjevi sledi imenoval *esencializem*.¹³ V okviru obeh epistemoloških politik je *vednost v bistvu dopolnjena in je pred skupnostjo*: vsaka družbena oblika je v odnosu do oblike episteme zunanja in naknadna.¹⁴ Toda nesocializirana institucija vednosti, ki funkcionira

¹³ O tem pojmu pri Popperju glej npr. Jeremy Shearmur, *The Political Thought of Karl Popper*, Routledge, London in New York, 1996. str. 44 isl.

¹⁴ Gre pravzaprav za privilegiranje resnice, tj. »pravilnega predstavljanja naravne realnosti«, pred družbeno realnostjo. Kot opazuje Rorty: »Kadar ljudje na politični desnici govorijo o izobraževanju, začnejo takoj govoriti o resnici.« Da bi podprl svoje dokazovanje, se sklicuje na Deweya in Habermasa: »To, kar stopa na mesto nujnosti, da realnost pravilno predstavljamo, je nujnost, da sklenemo svoboden sporazum z našimi bližnjimi – da smo polnopravni člani svobodne skupnosti raziskovalcev.« Prim. Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*, Penguin books, 1999, str. 144 in 119.

kot poglavitna ideološka institucija, nima le epistemoloških, ampak tudi politične posledice. Kot ideološka institucija, institucija vednosti o človeku in družbi, je *bistveno napotena na celotno družbo*. Ideološki je ravno način, na katerega se ta vednost socializira, intersubjektivno konstituira, mimo in onstran skupnosti strokovnjakov. O bistveni napotnosti govorimo zato, ker gre za »vednost«, ki utemeljuje substancialno ali organsko obliko družbe, njeno »predmoderno« ali »etnično« stanje. Domnevno znanstvena vednost o tem, kaj je človek in kaj je družba, ponuja ideološko oporo za gradnjo *identitete skupnosti*, ponuja odgovor na vprašanje skupnosti o svoji identiteti: »Kdo smo«?

166

Da bi dojeli ključno vlogo družbenih ved pri gradnji etnične identitete, kot tudi ključno vlogo epistemološke politike v etnopolitiki, moramo posvetiti pozornost dejavniku socializacije vednosti. S tem, ko opira celotno socializacijo na vednost, na znanstveno vednost o človeškosti človeka, postane vladajoča etnopolitika *moderna, politično moderna*. Nasprotno pa s tem, ko vso vednost o človeku podreja družbeni in politični praksi gradnje in ohranitve kolektivne identitete skupnosti, povzroča, da postane vsa teoretična in znanstvena praksa, razen prakse naravoslovnih ved, *etnična ali etnopolitična*. Družboslovne in humanistične znanosti postanejo sam korpus ideologije, ki je iz njih naredila psevdoznanosti. V vsaki od njih najdemo kakšno filozofijo ali religijo, vseobsežno doktrino, ki določa najvišje dobro skupnosti, zgledno človeško dobroto. Ta doktrina totalizira in uniformira vse družboslovne znanosti in discipline ter preprečuje njihovo epistemološko diferenciacijo in osamosvojitve.¹⁵ V utesnjenem prostoru, ki ni dopuščal *pluralizma interpretacij*, se je lahko pojavil le metodološki in idiomatični pluralizem različnih šolskih predmetov. Pravzaprav obstaja ena sama Znanost o Človeku. Pomenljivo je, da niti marksistična ideologija niti ideologija »izbranega naroda« nista dopustili jasne razmejitve družbenih ved in *humaniora* (the humanities). Medtem ko je prva ideologija, pravzaprav njena znanstvena filozofija, vse discipline vednosti o človeku vsrkala v družbene vede, pa druga ideologija, utemeljena na religijskem nauku, teži k temu, da vse družbene vede nivelizira na veje *humaniora*, ki imajo sedaj parohialni etnični okvir. Od Znanosti o Človeku se je zgodil prehod k različnim hermenevtikam, posvečenim Našemu Človeku, ne da bi pri tem prišlo do opustitve znanstvenosti ali humanizma.

¹⁵ Zato je Lefort ni imenoval le kvazi-znanost, ampak omni-znanost. Prim. Claude Lefort, *L'invention démocratique*, Fayard, Pariz, 1994, str. 180.

Razliko med dvema epistemološkima politikama, ki je na prvi pogled tako velika, zmanjšuje spoznanje, da je bil tudi komunistični režim *etnopolitike*. Tudi v njem je bilo moderno povezovanje političnega in znanstvenega podrejeno ohranitvi organske oblike skupnosti. V obeh režimih je ideologija prevzela funkcijo *kompleksa mit-simbol*,¹⁶ predmoderne »ideologije« etnične skupnosti, njenega simbolnega korpusa, ki jamči za preživetje skupnosti kljub močnim in dolgotrajnim asimilacijskim tokovom. Marksistična filozofija in religijski nauki postanejo vladajoče ideologije s tem, ko stopijo na mesto konstitutivnih mitov etničnih skupnosti. Filozofija in religija dobita najpomembnejšo politično funkcijo; funkcijo konstituiranja *politične skupnosti*, saj sta se pokazali kot obliki vednosti, ki ponujata najplodnejše možnosti za *rekonstitucijo kolektivnega telesa etnične skupnosti*. Pravzaprav pomenita tako ena kot druga vseobsežna doktrina poseben način elaboracije konstitutivnega etničnega mita, njegove moderne elaboracije, ki postavlja v ospredje *vednost*.

Kar povezuje filozofijo in religijo, Hegla in preroke, je *etnični mit*. Prednost tega mita pred ideologijo razkriva kontinuiteto etnopolitike južnoslovanskih etnij. Postaviti vprašanje, kako prihaja do izbire določene filozofije ali religije kot temelja ideologije, pomeni odkriti to prednost. Da kakšna filozofija ali religija nadzorujeta in totalizirata vso vednost o človeku in jo spreminjata v ideološko politično prakso, je v tem kontekstu zasluga etničnega mita, če stoji za njim politika, ki se nanj ključno opira: etnopolitika.

167

Kadar celotna politična ideologija prevzame temeljno funkcijo vzpostavljanja identitete, tedaj govorimo o politiki kot etnopolitiki. Ta daje političnemu diskurzu vselej izrazite narativne poteze, ki jasno kažejo, da je *pripoved o določenem Dogodku* pred vsemi oblikami politične komunikacije, ki so z njo šele utemeljene.¹⁷ Tako je tudi v komunistični ideologiji, v kateri politično ni nepo-

¹⁶ Gre za termin, ki ga je v preučevanje etničnih identitet vpeljal John Armstrong (*Nations before Nationalism*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1982), prevzeli pa številni teoretiki, med katerimi ima pomembno mesto Anthony D. Smith (prim. njegovo delo *The Ethnic Origins of Nations*, Blackwell Publishers, 1986). O sorodnosti stališč teh dveh raziskovalcev, začenši s simbolno konstrukcijo etnične identitete, glej npr. Umüt Ozkirimli, *Theories of Nationalism. A Critical Introduction*, Macmillan Press Ltd, Hampshire in London, 2000, str. 167–189.

¹⁷ V nadaljevanju se molče sklicujemo na aktualne teorije narativne konstrukcije kolektivne identitete, začenši z Lyotardovo koncepcijo utemeljitve »družbenega telesa« na »narativnem korpusu« – po etničnem modelu plemena Cashinahua (prim. *Le différend*, Les Éditions de Minuit, Pariz, 1983 [sl. prev. *Navzkrižje*, Založba ZRC, Ljubljana, 2003, str. 218; prev. Jelica Šumič-Riha – op. prevl]) – prek »narrating the Nation« Homi K. Bhabhe (*Nation and Narration*, Routledge, London

sredno vidno kot etnopolitično, prepoznavna vloga zgodbe o nastanku »naše družbe« in »naše družbene realnosti«. Marksistična ideologija je bila pravzaprav poseben način – za večino obvezen kod in besednjak –, kako pripovedovati zgodbe iz poslednje vojne. Navidez paradokсно je, da je postal sam dogodek revolucije, ki naznanja konec etničnih mitov, ravno izvor etničnega mita. Po eni strani se je z revolucijo konstituirala moderna politična skupnost, katere politično bitje je predpostavljalo revolucionaren razkol s *predpolitično* preteklostjo; po drugi strani pa je postal sam dogodek revolucije glavna vez z etnično tradicijo in to tako zelo, da je politična konstitucija *biti-z-drugimi* ostala v bistvenih potezah *etnična*.

168

Da bi uvideli prednost etničnega pred političnim, bi morali preučiti vlogo, ki jo je zgodba o revoluciji igrala v diskurzivnih političnih praksah. Pomembni politični govori pred množicami delavcev in kmetov, v odločilnem zgodovinskem trenutku, so vedno vključevali zgodbo o velikem dogodku rojstva novega sveta in narodnega preporoda. Politiki so morali biti spretni pripovedovalci zgodb o velikem začetku. Pomembni politični govori so vključevali *vojne zgodbe*, kajti revolucija je bila strmoglavljenje starega režima v vojni in z vojno. Etniziranje političnega izvira iz dejstva, da se revolucija ni dogodila le kot *politični spopad*, tj. v okviru notranje, državljanske vojne, ampak tudi kot boj proti *tujemu okupatorju*, Nemcem in njihovim zaveznikom. Dogodek *proletarske revolucije* je bil obenem tudi dogodek *narodnoosvobodilnega boja*. Po zaslugi te sočasnosti se je politični nasprotnik v vseh ideoloških obrazcih eksplicitno ali implicitno znašel v senci *tujca*, *etnično Drugega*. Tako lahko odkrijemo konstitutivno prisotnost tujcev v samem revolucionarnem dogodku. Etnično aficira sámo realnost revolucije, njeno zgodovinsko vsebino. Etnično se v etnopolitiki pojavlja kot *vseбина* in *oblika* obenem: kot narativna oblika političnega diskurza in kot njegov pooblaščen referent. Revolucionarna ideologija je bila prisiljena ohraniti kanec tradicionalnega narativnega koda in *epskih* form, ustno epsko izročilo pa je bilo, kot je znano, narativna oblika tradicionalnega etničnega mita, kakršnega so gojili na teh tleh. Za predmoderne družbe in njihove ljudske kulture (Majhne tradicije)¹⁸ je značilno, da je bila njihova kolektivna identiteta

in New York, 1990) pa do Ricoeurove teorije zgodbe in narativne identitete, kakršna se oblikuje v zgodovinopisju in književnosti (prim. njegove raziskave od *Temps et Récit*, 1983, pa do najnovejših dognanj v *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 2000).

¹⁸ O konceptih Velike tradicije in Majhne tradicije ali Visoke kulture in Nizke kulture, operativni dvojici iz socialne in kulturne antropologije, glej npr. Ernest Gellner, »From Kinship to Ethnicity«, v: *Encounters with Nationalism*, Blackwell Publishers, Oxford, 1994, zlasti str. 39–42.

utemeljena na epski pripovedi. Ta strogo kodificirana naracija je bila zanesljiva materialna oblika prenosa kolektivnega spomina. Ohranitev kolektivne identitete je bila povezana s prenosom spomina na velike bitke: prav zato, ker so bile te bitke trenutki srečanja z *vplivnimi tujci* in vozlišča preobrazbe etnične identitete.

Kam meri imperativ, da so v političnih forumih jugoslovanskega komunizma v *pomembnih trenutkih pripovedovali vojne zgodbe*? Najkrajši odgovor politikov, ki so bili dolžni spodbujati kolektivno priklicovanje spominov na vojne čase – kar je pomenilo, da so morali biti tudi sami borci, ki se spominjajo svojih vojnih dogodivščin pred poslušalci, med katerimi so utegnili biti tudi njihovi soborci – je bil v glavnem ta, da ne smemo pozabiti na trpljenje ljudstva in vseh tistih, ki so dali svoje življenje za revolucijo in obrambo dežele pred okupatorjem. Pripovedovanje vojnih zgodb je bilo tudi v moderni politični instituciji način ohranitve spomina, ki izpolnjuje *etnično zahtevo*: zahtevo po ohranitvi kolektivne identitete. Toda neizogibno izpolnjevanje te zahteve v političnih forumih naznanja *politično zahtevo*, ki je pred njo: z ohranjanjem spominov na vojno lahko politična opcija, ki je zmagala v vojni, še naprej obdrži množično podporo. Ravno to *povezovanje kolektivne identitete in politične ideologije* je tisto, kar naredi iz etnopolitike etnopolitiko. Etnopolitika prikriva temeljno ranljivost in krhkost političnega in mu postavlja nasproti nedotakljivo inkorporacijo političnega v samo etnično bitje. Veliko resnice je bilo v opozorilih komunističnih ideologov, da – če se spremeni privzeta politična opcija – »ne bomo ostali to, kar smo, in bomo pozabili na svoje največje žrtve!«

169

Opozoriti velja, da se moderne politične ideologije na Balkanu menjujejo na oblasti od ene do druge vojne.¹⁹ V času, ko jih ljudje množično privzemajo, so za večino najboljši opis tistega, kar je najtežje opisati: vojne realnosti. V tem času množičnega trpljenja funkcionirajo kot konstitutivni etnični mit; predstavljajo se kot univerzalne doktrine, ki imajo neprecenljivo praktično vrednost, saj ponujajo odgovore na vprašanja življenja in smrti: Kdo smo? Kdo so naši smrtni sovražniki? Zakaj se nam to dogaja? Kaj naj storimo, da bi preživeli? itd. S privzemanjem teh doktrin je mogoče v kritičnih razmerah najučinkoviteje

¹⁹ O tem glej U. Vlaisavljević, »Rat kao najveći kulturni događaj«, *Odjek*, Sarajevo, no. 4, 1996. Slovenski prevod: »Vojna kot največji kulturni dogodek«, *Nova Revija*, Letnik LXI, junij 1997, Ljubljana, pp. 43–49; nemški prevod: »Der Krieg als größtes Kulturereignis«, *Dialogue*, International Issue 3–4, Sarajevo 1997, pp. 23–34.

usmeriti praktično delovanje celotne skupnosti in doseči najpomembnejša cilja: preživetje in svobodo.

Etnični mit je spona, ki povezuje univerzalno Doktrino in surovo Realnost. Kadar je ideologijo najbolj realistična in kadar se izkaže, da ponuja kolektivno rešitev etniji, ki ji grozi izginotje, tedaj je postala konstitutivni etnični mit. V vojni se filozofski ali religijski nauk, pogosto že v vlogi politične ideologije tega ali onega političnega gibanja, preobraža v konstitutivno interpretacijo realnosti celotne etnije. Splošno sprejeti opis vojne realnosti je vselej *etničen*: ponuja nam zemljevid kolektivne identitete.

Dogodek vojne ima torej epistemološki smoter: je instanca preverjanja množice doktrin, za katerimi lahko stojijo različna politična gibanja. Praktična vrednost različnih »ideologij« se preizkuša na izpitu same realnosti, najbolj realne in poslednje realnosti vojne. Vojni dogodki postavljajo na preizkušnjo vzdržljivost univerzalnih naukov in so tako svojevrsten *experimentum crucius* njihove sprejemljivosti. V vojni postanejo verificirani nauki uradne ideologije. Vojno verificiranje nauka pomeni njegovo najuspešnejšo rabo: rabo, kakršno nalaga etnični mit. Marksizem in aktualna teologiko-politika sta se pokazala kot dve najprimernejši in najplodnejši doktrini za opis dveh različnih vojnih realnosti.

170

V politikovi strategiji pripovedovanja vojnih zgodb v času, ko je vojna že malce oddaljena preteklost, ni težko prepoznati prizadevanja za *legitimiranje* uradne ideologije. Takšne pripovedi vdihujejo celotnemu političnemu diskurzu največ *etnične* vrednosti. V tem legitimiranju se najpogosteje denuncira mitična razsežnost: obujanje vojnih spominov je opominjanje vseh pripadnikov skupnosti na dejstvo, da je vladajoča ideologija *sveta*; je doktrina, ki jo je v vojni posvetila velika *kolektivna žrtev*. Pri tem je ponavadi spregledana epistemološka razsežnost legitimiranja: s svojo epsko narativnostjo so komunistični vodje opominjali ljudstvo na dejstvo, da je njihova ideologija prestala najstrožjo in najbolj verodostojno preizkušnjo pred licem realnosti. Mitična posvečenost doktrine ne izključuje njene praktične verificiranosti, ampak gre roko v roki z njo. Pravzaprav sta komplementarni: za mitično verifikacijo stojijo mrtvi pripadniki skupnosti, za epistemološko pa preživeli. Pri tem velja omeniti, da ima epistemološka verifikacija izrazito družbeni značaj: največje število pripadnikov jo podpira na najprepričljivejši način, postavljajoč na kocko lastno življenje.

Če imamo pred očmi to dvojno overovljanje, lahko potegnemo sklep, da lahko vladajočo ideologijo spremeni samo *nova vojna* – v epistemološkem smislu

pomeni namreč *falsifikacijo* privzete interpretacije zadnje vojne realnosti. Dejanska sprememba političnega režima zahteva nove žrtve in novo vojno realnost. Toda kot smo lahko že zaslutili, potegne sprememba ideologije za sabo spremembo *etnične identitete*: ta je z vsako novo vojno na novo definirana glede na identiteto novega smrtnega sovražnika. Zgodovina, ki poteka v znamenju osvajalskih vojn in dolgotrajnih asimilacijskih valov, je za majhne balkanske etnije zgodovina stopnjevutih sprememb njihovih kolektivnih identitet. Toda te spremembe ostajajo večinoma neopažene; prikrivajo jih ravno spremembe ideologij in padci režimov. Med glavne naloge etnopolitike, ki se izmenoma opira na različne ideologije, pri čemer je sama njihov zadnji temelj, sodi prikrivanje *politične konstrukcije etničnega*. Etnopolitika je določena strategija na področju političnega, katere cilj je, da postavi etnično pred politično. Njenemu prepričevanju nasledimo takrat, kadar začenjamo verjeti, da se različne politične ideologije izmenjujejo zaradi ohranitve etnične identitete. Prednost etničnega pred političnim je prednost, ki jo mora politika – da bi bila sprejeta in da bi ostala na oblasti – ne le upoštevati, ampak tudi rekonstruirati v novem zgodovinskem kontekstu. Politika, ki si lasti pravico do prestola, vidi v tej prednosti neizogibnost sprejemanja diktata realnosti, realnosti etnične skupnosti, ki narekuje, da se mora nova ideologija pojaviti kot nova simbolna inkorporacija (simbolni kompleks) nespremenljive in trajne *etnične identitete*.

Dejansko pa identiteta nikakor ni nekaj trajnega in neskaljenega, nekaj onstran vseh ideoloških posegov in prevzemov: z vsako novo ideologijo je na novo proizvedena, njena domnevna trajnost in nespremenljivost pa sta učinek koherentnosti vseh interpretacij prejšnjih vojnih realnosti. Nova ideologija kot interpretacija zadnje vojne realnosti mora biti obenem reinterpretacija vseh interpretacij prejšnjih vojn; ta ideologija mora torej znova definirati vse prejšnje ideologije v njihovi najpomembnejši, etnični vsebini, in to v času, ko se je izkazalo, da je bila njihova prejšnja koherentna interpretacija falsificirana. V nasprotnem primeru ne bi mogla uresničiti etnopolitičnega diktata, tj. ne bi mogla ponuditi svojega simbolnega telesa etnični identiteti.

Kritika vladajoče etnopolitike mora postaviti pod vprašaj ravno reprodukcijo tega epistemološkega obrazca in spodbiti verovanje v izpeljanost in sekundarnost politike v razmerju do etničnega: razkriti mora *ideološko konstrukcijo etničnega*, zasnovano na epski interpretaciji velikih bitk in narativni figuraciji vojskujočih se strani, lastne podobe v kontrastu s podobo sovražnika. Rdeča nit te kritike je lahko spoznanje, da konstitutivni etnični mit ni več mit prvega

začetka – razen v naknadni rekonstrukciji celega niza prejšnjih identitet – ampak zadnjega začetka, najpoznejšega preporoda, kar pomeni, da je vključen v dialektiko moderne in njenih političnih konstrukcij.

Prevedla Seta Knop

LITERATURA

John Armstrong, *Nations before Nationalism*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1982

Jean-Christophe Aeschlimann, *Ethique et responsabilité – Paul Ricoeur*, Editions de la Baconnière, Boudry-Neuchâtel, 1994

Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie*, Band 2, *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, Suhrkamp, Frankfurt, 1973

John B. Allcock, *Explaining Yugoslavia*, Hurst and Company, London, 2000

Robert Audi, *Epistemology. A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*, Routledge, London and New York, 1998

Pierre Bourdieu, 'Les sciences sociales et la philosophie', *Actes de la recherche en sciences sociales*, 47/48, juin 1983

172 Thomas Caruthers, 'The End of Transition Paradigm', *Journal of Democracy*, Volume 13, Number 1, January 2002

Walker Connor, *Ethnonationalism: the Quest for Understanding*, Princeton University Press, 1994.

Jacques Derrida, *Du droit à la philosophie*, Galilée, Paris, 1990

Jacques Derrida, *Université sans condition*, Galilée, Paris, 2001

Friedrich Engels, *Socialism: Utopian and Scientific*, SW 2, 1880.

Jürgen Habermas, *Theorie und Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt, 1974.

Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am M., 1992, str. 24.

Ernest Gellner, *Encounters with Nationalism*, Blackwell Publishers, Oxford, 1994

Georges Gurvitch, *The Social Frameworks of Knowledge*, Basil Blackwell, Oxford, 1971

Claude Lefort, *L'invention démocratique*, Fayard, Paris, 1994

Steven Lukes, *Marxism and Morality*, Oxford University Press, 1985

Jean-François Lyotard, *Le différend*, Les Editions de Minuit, Paris, 1983

Homi K. Bhabha, *Nation and Narration*, Routledge, London in New York, 1990

Ellen Messe-Davidow, David R. Shumway, and David J. Sylvan (eds.), *Knowledges. Historical and Critical Studies in Disciplinarity*, University Press of Virginia, and London, 1993

Umut Ozkirimli, *Theories of Nationalism. A Critical Introduction*, Macmillan Press Ltd, Hampshire in London, 2000

Richard Rorty, *Truth and Progress*, Philosophical Papers, Volume 3, Cambridge University Press, 1998

Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, 1999

Herman J. Saatkamp, Jr., *Rorty and Pragmatism, The Philosopher Responds to His Critics*, Vanderbilt University Press, Nashville and London, 1995

Jeremy Shearmur, *The Political Thought of Karl Popper*, Routledge, London in New York, 1996

Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Blackwell Publishers, 1986

Mario Kopic

VPRAŠANJE HERMENEVTIKE POLITIKE

Današnji filozofi povezavi med filozofijo in politiko ne dajejo prevelikega pomena, pa četudi se je zavedajo. Kakor da še vedno sanjajo o nekem domnevno akademskem čistunstvu svoje discipline! Zanje je nekdanja zahteva radikalnih kritikov Heglove filozofije, da moramo vzpostaviti enotnost teorije in prakse, se pravi zahteva, da se filozofija realizira v praksi revolucionarne spremembe sveta,¹ najobičajnejši nesporazum napol izobraženih filozofov in njihove filozofije, ti pa so edini odgovorni za to, da se je njen prvotni namen izneveril. Zato se ne smemo čuditi, da želijo današnji filozofi najpoprej ostati v okviru svojih strok, biti strokovnjaki za določena filozofska vprašanja, in si prizadevati, da filozofijo ohranjajo in utrjujejo kot predvsem teoretski podvig.

173

Seveda to ne izključuje dejstva, da obstajajo tudi nekateri drugi in nič manj resni razlogi, zaradi katerih se filozofi danes tako neradi soočajo s svojim časom. Ne gre samo za pretirano zavzeto ukvarjanje z abstraktnimi vprašanji, za implicitno privrženost osrednjemu motivu tradicionalnega razumevanja filozofije. Najmanj, kar lahko rečemo, je, da je njihova zadržanost pogojena z nekim domnevnim globoko zakoreninjenim odporom do vsakega konkretno

¹ Karl Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, MEW 1, Berlin 1957, str. 384. Cfr. Rüdiger Bubner, *Theorie und Praxis – eine nachgelassene Abstraktion*, Frankfurt/M 1971.

družbeno-zgodovinskega posredovanja. Neodločnost in negotovost današnjih filozofov bi bilo potrebno najprej povezati z njihovo mučno izkušnjo problematičnega položaja in protislovne vloge filozofije v našem času. Ni slučaj, da so mnogi med njimi izjemno sumničavi in nezaupljivi do slehernega vmešavanja filozofije v politično življenje. Po tolikerih žalostnih primerih politične angažiranosti filozofov v polpretekli zgodovini kakor tudi v današnjem vsakdanu se dejansko zdi, da se je najbolje držati ob strani. Če tudi najbrž najpomembnejši mislec našega časa, Martin Heidegger, ni odgovoril na zahteve mišljenja v svoji politični drži in delovanju, temveč se je zapletel v protislovje najhujše vrste, čeprav ga je v veliki meri motiviralo prav tovrstno mišljenje,² kaj potem ostane za druge? Da niti ne omenjam manj prepoznavne sodobne filozofe, na primer Sartra ali Foucaulta, katerih sodelovanje v politiki je bilo problematično za daljše časovno obdobje.³ Da bi lahko zagotovili sodelovanje filozofije pri razmišljanju o današnjih dogodkih in upravičili vpletanje filozofov v dnevno politiko, in to ne kot državljanov, temveč kot filozofov – upoštevajoč, da je mišljenje pravo in resnično področje njihovega delovanja –, si moramo najprej priti na jasno glede filozofskih predpostavk tega prizadevanja. Kajti resnična uganka ni v tem, ali se filozofija lahko oziroma ali se mora angažirati v reševanju problemov našega časa – kakor da bi to sodelovanje kdo lahko vnaprej postavil pod vprašaj! –, temveč prej v tem, kaj lahko filozofija kot filozofija resnično nudi v tem smislu, kako in na kakšen način lahko filozofsko mišljenje pospeši razumevanje epohalnega dogajanja in morebiti prispeva k boljšemu vodenju skupnega življenja.

174

Toda s kakšno pravico se danes sploh lahko sklicujemo na filozofijo, govorimo o njeni nalogi glede današnjega dogajanja? Ali ni takšno sklicevanje in pričakovanje povsem poljubno in neodgovorno? Na katero filozofijo neki naj bi se oprli? Kateri filozofiji iz pestre množice sodobnih filozofskih smeri dajemo tolikšen pomen? Ali danes sploh obstaja neko mišljenje, ki uživa vsesplošno priznanje? Ki ga vsi sprejemamo kot zavezujoče? Ki lahko povsem upravičeno nosi ime »filozofija«? Kje lahko najdemo takšno mišljenje? Se sploh lahko odpravimo po njegovi sledi? Ali ni filozofija danes v krizi? Ali ni dokončno izčrpana velika shema tradicionalnega filozofiranja? Ali ne ostane na koncu le

² Glej Ernst Nolte, *Martin Heidegger: Politik und Geschichte im Leben und Denken*, Berlin-Frankfurt/M 1992.

³ Glej Denis Bertholet, *Sartre*, Pariz 2000; Didier Eribon, *Michel Foucault*, Pariz 1991.

ideja filozofije, ne pa zgolj neki njen zgodovinski lik? Pa povrh vsega danes sploh vemo, kaj je filozofija? Kakšne so njene možnosti v sodobnih razmerah? Kakšna je lahko njena edina podoba v prihodnosti? Kateri sodobni mislec se lahko postavi v vrsto velikih filozofov preteklosti? Katera pomembna sodobna filozofska knjiga si zasluži naziv »delo« v smislu prevzetega razumevanja te besede? Mar ni vse tisto, kar se danes prikazuje kot filozofija – kolikor sploh ohranja neko sled discipline filozofskega mišljenja –, zgolj blede senca nekdanje velike filozofije, ker bolj ali manj izrazito zapušča ali celo povsem izneverja njen izvorni smoter? Je le goli slučaj, da se nedvomno največji sodobni mislec čuti primorane poudarjati, da njegovih knjig ne smemo razumeti kot »dela«, ampak zgolj kot »poti«?⁴

V današnji situaciji je zato očitno jalovo početje, če kličemo na pomoč tradicionalno filozofijo in iščemo oporo v njenih najvišjih dosežkih. Nič nam ne bi pomagalo, četudi bi kaj takega tudi poskušali. Ne obstaja nobeno kraljestvo večnih filozofskih resnic, ki bi jih lahko po potrebi preprosto prisvojili in uporabili. V filozofiji ni nič vnaprej rešeno, da bi bilo zgolj od naše dobre volje odvisno, kdaj jo bomo udejanjili. Niti Platon niti Aristotel, kakor tudi Kant in Hegel niso več naši nevprašljivi učitelji glede stvari, ki se tičejo osnovnih, načelnih filozofskih vprašanj, niti nam ne morejo zares pomagati, da bi bolje razumeli današnjo duhovno-zgodovinsko situacijo.⁵ Še posebej ne neposredno, posredno pa komajda kaj. Ne zato, ker so bili indiferentni do realnosti njihove dobe, ker jih ni zanimala politika, svet vsakdanjih faktičnih ustanov in odnosov, in tudi ne zato, ker bojda niso izrekli nič takega, kar bi bilo lahko relevantno za nas danes, temveč zato, ker so o svetu človeških zadev razmišljali na izrazito metafizičen (onto-teološki) način. Tako jim je bilo pravzaprav veliko več do realnega kakor do možnega, trudili so se realnost povzdigniti do pojma, vse časovno učvrstiti v večnem. Ne pride v poštev nikakršno mehansko prenašanje njihovih filozofskih uvidov na probleme, s katerimi se soočamo danes. Iz njihovih filozofskih nauk ni mogoče izluščiti nič takega, kar bi lahko veljalo za našo sodobnost. Niti v vsebinskem niti v metodičnem smislu. Njihove filozofije ne vsebujejo realističnih političnih rešitev niti za njihove lastne razmere, kaj

⁴ »Wege – nicht Werke«, tako se glasi motto, ki je na Heideggerjevo izrecno željo postavljen na začetek izdaje njegovih zbranih spisov, ki se začne leta 1975. Glej Otto Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg-München 1992, str. 165–167.

⁵ Cfr. Walter Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen 1972, str. 847. Drugače Leo Strauss, *What Is Political Philosophy?*, Glencoe 1959, str. 68.

še le za današnje, niti sploh ne predstavljajo idealnega obrazca praktičnega mišljenja, po katerem bi se lahko danes upravičeno ravnali.

Star predsodek je, da filozofija nima nobene zveze z življenjem,⁶ da sploh ne misli na tisto, kar nam je najbližje, na tisto, kar se nam neposredno daje v izkustvu, temveč samo na tisto najbolj daljno, kar presega sleherno izkustvo. K ohranjanju in širjenju tega predsodka je največ doprinesla slavna anekdota o začetniku grške filozofije Talesu iz Mileta, po kateri je ta padel v vodnjak, opazujoč zvezde, traška sužnja pa mu je posmehujoč navrgla češ, naj se ne zanaša na to, da bo spoznal stvari na nebu, ko pa niti ne vidi stvari, ki mu ležijo pod nogami. Toda ta anekdota, ki jo je zapisal tudi Platon,⁷ in ki jo filozofi malodane mazohistično ponavljajo in obnavljajo vse do današnjih dni, nima smisla in pomena, ki ji ga običajno pripisujejo.⁸ Poleg tega niti sam Tales s svojim celotnim udejstvovanjem ne podpira upravičenosti obtožbe, da je filozofija bojda povsem teoretsko usmerjena, da je ločena od sveta in odtujena od življenja,⁹ kaj šele drugi veliki grški ali novodobni filozofi.¹⁰ Ne govorimo o tem, da ima filozofija smisel in razumevanje samo za obče in nadčutno, vse

176

⁶ Rüdiger Safranski v svoji biografiji Heideggerja navaja, kako je Heidegger od Carla Friedricha von Weizsäckerja slišal »neko lepo zgodbo vzhodnoevropskih Židov o človeku, ki ves čas sedi v kavarni, ko pa ga vprašajo zakaj, pove: ‚Ja moja žena!‘ – ‚Kaj je z njo?‘ – ‚Samo govori in govori in govori in govori in govori ...‘ ‚Kaj pa govori?‘ – ‚Ja, tega pa ne pove!‘ – Ko je Heidegger slišal to zgodbo, je dejal: »*So ist es.*« (Rüdiger Safranski, *Ein Meister aus Deutschland*, München 1994, str. 361).

⁷ Platon, *Teajtet*, 174a–b: »Tako, Teodor, se o Talesu govori, da je preučeval zakone zvezd in gledal navzgor – ter padel v vodnjak, nato pa se mu je neka duhovita in ljubka tračanska služabnica posmehovala, da si prizadeva poznati to, kar je na nebu, prikrto pa mu je to, kar je pred njim in pri njegovih nogah. Isto posmehovanje velja za vse, ki prebijajo življenje v filozofiji.«

⁸ Glede podrobnosti o tej anekdoti, njenih različnih obdelavah in predelavah glej Hans Blumenberg, *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*, Frankfurt/M 1987. Heidegger bo na temelju te anekdote prišel do zaključka, da je filozofija »tisto mišljenje, s katerim se bistveno nič ne more začeti« (Martin Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, Tübingen 1962, str. 2).

⁹ Glej W. K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy I*, Cambridge 1962, str. 54; Kurt von Fritz, *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*, Berlin-New York 1971, str. 1–14.

¹⁰ Da je bila grška filozofija začenši s Sokratom vedno nekaj več kot čisti teoretski podvig, kolikor je teoretsko življenje, se pravi življenje, posvečeno filozofiji, razumela kot najboljši možni način življenja za vse ljudi brez razlik, toda s tem, da je ta Sokratov univerzalistični obrazec filozofije kot umetnosti življenja utrpel globoke spremembe v moderni filozofiji glede na to, da so Montaigne, Nietzsche in Foucault zavrgli skrb za celotno človeštvo in je sleherni od njih, na nekakšen način posnemajoč Sokrata, ustvaril svoj lastni obrazec, ki mu lahko sledijo le redki posamezniki ali skupine posameznikov, obširno opisuje in pojasnjuje Alexander Nehamas, *The Art of Living*, Berkeley-Los Angeles, London 1998.

čutno in posamezno pa prezira ter da ji je največ do tega, da mišljenje ne omadežuje s strastmi in interesi vsakdanjega življenja. Iz dejstva, da je filozofsko mišljenje dejansko neodvisno od dnevnih dogodkov, še toliko bolj, ker je usmerjeno navznoter in ne navzven, nikakor ne sledi, da je od njih tudi absolutno neodvisno. Filozofija gotovo da ničesar ne govori o konkretnih zgodovinskih dogodkih in se ne ukvarja z njihovim opisovanjem in razlago, četudi so njena raziskovalna prizadevanja neredko in še kako močno spodbujali prav takšni dogodki. Toda filozofija s svojimi teoretskimi dosežki priča o *duhu in značaju* zgodovinske dobe, ki ji pripada ter je bistveno vezana na svoj čas in je z njim omejena. Njena osnovna načela nosijo neizbrisno *sled dobe*, v njej je čas tako rekoč vseprispen, saj stremlji za polnim zavedanjem lastnih teženj, potreb in zahtev, seveda šele v lastnih pojmihi.¹¹ Moramo le dobro razumeti, kaj zares menimo s tem, ko pozornost usmerimo na epohalno pogojenost filozofije. Tega nikakor ne mislimo v plitkem sociološkem smislu. V filozofski tradiciji od Platona do Hegla je bil odnos do časa praviloma postavljen v senco odnosa do večnosti.¹² Zahvaljujoč tej trdni povezavi so se gladko izognili neugodnim relativističnim posledicam, hkrati pa so se na široko odprla vrata v zastranitve v dogmatizme vseh vrst. Temu je šlo na roko tudi to, da je filozofija od začetka gojila izrazito izobrazbeno-vzgojne ambicije, tako da je skušala zadovoljiti teoretski kakor tudi praktični interes uma.¹³ Ni hotela biti samo najvišja oblika umskega spoznanja s pomočjo pojmov, temveč tudi najvišja smiselna instanca človeške eksistence. Pa vendar je bil poudarek vselej na vprašanjih, ki zadevajo bit (*das Sein*) vsega bivajočega (*alles Seienden*), tako v smislu najsplošnejšega kot najvišjega bivajočega. Verjeli so namreč, da brez predhodnega odgovora na ta vprašanja sploh ni mogoče niti postaviti, kaj šele razpravljati o vprašanjih, ki zadevajo človeka in človeške stvari. Na začetku so celo mislili, da je mogoče praktično vednost utemeljiti le na teoretični vednosti, ali vsaj da je mogoče o praktičnih vprašanjih razpravljati zgolj v okviru teorije. Pozneje so ta nazor opustili, tako da je bila praktičnemu priznana popolna avtonomija, četudi je težnja po enotnosti na neki način ostala merodajna tudi za naprej. Kajti filozofija se ni nikoli odrekla izrekanju resnice celote, nikoli ni opustila ideala

¹¹ Cfr. Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, Pariz 1960, str. 50–59; Rüdiger Bubner, »Philosophie ist ihre Zeit in Gedanken erfasst,« v: Rüdiger Bubner, Konrad Cramer, Reiner Wiehl (Hrsg.), *Hermeneutik und Dialektik I*, Tübingen 1980, str. 317–342.

¹² Glej Gernot Böhme, *Zeit und Zahl*, Frankfurt/M 1974.

¹³ Cfr. Hans-Georg Gadamer, *Die Idee des Guten bei Plato und Aristoteles*, Heidelberg 1978, str. 99–100: »Odločno zoperstavljanje teoretske in praktične vednosti in s tem tudi teoretske in praktične kreposti vednosti ne posega v enotnost uma, ki ohranja vodstvo v obeh smereh«.

vseobsežne in dokončno utemeljene vednosti, ki je tradicionalno neločljivo povezan z njenim imenom.¹⁴

Prav glede na izvirno samorazumevanje filozofije, ki je odločilno določilo njen celotni poznejši razvoj, moramo poudariti, da so mišljenje plodna tla filozofije, njeno prvo in najgloblje gibalo. Ni le izhodiščna točka filozofije, temveč tudi njen trajno nosilni temelj.¹⁵

178

Najpresodnejši dogodek za filozofijo ni nikakršen zunanji dogodek, niti zgodovinski niti naravni, temveč notranji dogodek *samoodkrivanja* ali *samoozaveščanja mišljenja*, soočanja mišljenja s samim seboj.¹⁶ Mišljenje se začne tako, da se oddaljuje od samega sebe in se povzema v sebi, s tem ko sprašuje po svojih temeljih in si prizadeva za samoutemeljevanjem. Že s tem prvim korakom se neizogibno vplete v filozofijo, ker nujno pride do vprašanja o enotnosti ali sopripadnosti, oziroma o razlogu ali temelju vseh stvari. Toda ta vprašanja so dejansko največja in najpomembnejša, nanašajo se na tisto, kar je najvrednejše, najdostojnejše vednosti. Mišljenje stopa proti filozofiji tako, da se odpira proti svetu, se prepozna v njem. Zato je začetek filozofije vedno upor proti vsakdanjosti, proti dominaciji ustaljenih, podedovanih razumevanj in prepričanj.¹⁷ V tem smislu pravimo, da filozofija prestopa (transcendira) meje lokalnega in časovnega v smeri univerzalnega. Samoozaveščanje mišljenja je osvobajajoče dejanje človeka,¹⁸ nič manj in nič več kot kvalitativen skok v drug rod, obelodanjenje in jamstvo resnične svobode. In kolikor se mišljenje dogaja v pojmi, ki so najprej ponavadi nejasni in zmedeni, je njena temeljna naloga pojasnjevanje pojmov, sama pa je najstrožje miselno delo pojma.¹⁹

Pri tem je zelo pomembna ugotovitev, da mišljenje ni nikakršna poljubna subjektivna dejavnost, s katero človek suvereno razpolaga kot njen nosilec, temveč

¹⁴ Glej Mario Kopic, »Vprašanje resnice kot filozofski patos,« *Phainomena* 15–16, str. 157–169.

¹⁵ Cfr. Rudolph Berlinger, *Vom Anfang des Philosophierens*, Frankfurt/M 1965, posebej str. 9–19, 37–43, 93–106.

¹⁶ Glej Peter Rohs, »Philosophie als Selbsterhellung von Vernunft,« v knjigi *Forum für Philosophie* Bad Homburg (Hrsg.), *Philosophie und Begründung*, Frankfurt/M 1987, str. 363–390.

¹⁷ O tem, da je miselno soočanje z naivnostjo zdravorazumskega ali naravne zadržanja do sveta in življenja izhodiščna točka filozofije glej Eugen Fink, *Einleitung in die Philosophie*, Würzburg 1985, str. 11, 29, 37, 43.

¹⁸ Cfr. Eugen Fink, *Grundfragen der antiken Philosophie*, Würzburg 1985, str. 17.

¹⁹ Cfr. Werner Marx, *Vernunft und Welt*, Den Haag 1970, str. 1–20. Glej tudi Robert Pippin, *Hegel's Idealism*, Cambridge 1989, str. 16–41.

objektivno nujno gibanje, ki sledi svoji lastni notranji logiki, saj si mišljenje ne zastavlja vprašanj kadar koli in kakor koli, ampak se vprašanja tako rekoč sama zastavljajo mišljenju takrat, ko pride njihov čas: »Misel namreč pride, kadar se nji zdi, in ne, kadar »jaz« hočem.«²⁰

Seveda je samoozaveščenje mišljenja najodločilnejši dogodek za filozofijo zato, ker s tem prihaja na plano najgloblja smiselna povezanost vsega biva-jočega. In kar je še pomembneje, jasno postane, da lahko edinole mišljenje odvrne človeka od prividnega in domnevnega ter ga obrne k pravi ali resnični biti.²¹ Ta skrivnostni, paradoksalni dogodek je za filozofijo najpomembnejši tako v eksistencialnem smislu, se pravi glede na vzgojo vsakega filozofa, kakor tudi zgodovinskem smislu, se pravi glede na nastanek filozofije kot posebne oblike duha. Kot zgodovinsko dejanje se ta dogodek običajno veže na Sokrata, celo najpogosteje izključno na Sokrata,²² čeprav bi bilo nemara bolj točno, če bi ga povezali vsaj še s Parmenidom in Anaksagoro.²³ Tako naj bi šele njemu pripadla naloga odkritja mišljenja kot načela filozofiranja. Ni pomembno, v kolikšni meri je to točno in ali je tu zares smiselno govoriti o prvem znamenju velike moderne ideje subjektivnosti.²⁴ Pomembno je le to, da je to odkritje enkrat dejansko zgodovinsko izpričano. Prav zaradi tega, ker je ta sokratski (ali predsokratski) začetek pustil neizbrisno sled v celotni tradiciji evropske filozofije, je neobhoden pri vsakem kritičnem obračunavanju s to tradicijo.

179

To izvorno samorazumevanje filozofije kot poglobitnega miselnega podviga je v moderni dobi dobilo povsem specifične obrise in je bilo celo precej razširjeno

²⁰ Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, 17: KGW VI 2, str. 25. Cfr. Martin Heidegger, *Was heisst Denken?*, Tübingen 1984, str. 61, 64; ibid, *Aus der Erfahrung des Denken*, HGA 12, Frankfurt/M 1983, str. 78.

²¹ Cfr. o tem Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1966, str.104–111; *Was heisst Denken?*, str. 105–149, 165–175; *Vier Seminare*, Frankfurt/M 1977, str. 133–137. Glej tudi Eugen Fink, *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum-Zeit-Bewegung*, Den Haag 1957, str. 53–54.

²² Tako trdi tudi Rudolph Berlinger, op. cit., str. 95–97. Ne pravi slučajno Hegel, da je Sokrat prvi »zavestno uvidel in izrazil višje načelo duha«, se pravi »načelo subjektivne refleksije«, in da je »celotna nadaljnja zgodovina razvijanje tega načela« (G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* II, SW 18, str. 120, 121). Cfr. Julius Stenzel, *Metaphysik des Altertums*, München-Wien 1971, str. 81–82. Da je Sokrat odločilno določil osnovno smer evropske filozofske tradicije, poudarja Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini*, The Hague 1961, str. 13–14.

²³ Cfr. na primer Eugen Fink, *Grundfragen der antiken Philosophie*, str. 21, 189, 192, 224, 225.

²⁴ Cfr. Karen Gloy, »Platons Theorie der episteme heutes im Charmenides als Vorläufer der modernen Selbstbewusstseins-theorien,« *Kant-Studien* 77/1986, str. 137–164. Glej tudi Klaus Oehler, *Subjektivität und Selbstbewusstsein in der Antike*, Würzburg 1997.

in poglobljeno v različnih smereh. Poprej nezadostno uzrte težave ali prikrite možnosti ideje transcendentalne subjektivnosti človeka so postale jedro razprave.²⁵ Izhajajoč iz temeljnega uvida antične grške filozofije, da je vsako bivajoče načelno dostopno mišljenju in spoznanju, je moderna filozofija vzela nase nalogo, da metodično izpraša in zagotovi celotno samozakonodajstvo uma, se pravi da iz mišljenja in s pomočjo mišljenja izvrši in vzpostavi tako svet narave kot človeški svet.²⁶ V teh svojih pretenzijah po vseobsežnosti je pogosto zaostajala in nehavala. Vendar nikoli ni izgubila vere, da je na pravi poti. Ponašala se je s tem, da njen »predmet« ni nekakšna stvar, ki bi bila različna od mišljenja, nikakršna vsebina ali predmet mišljenja, temveč zgolj mišljenje, njegove čiste oblike, njegovo samodelovanje. V tem mišljenju, ki misli samega sebe in v sebi odkriva najtrdnjšo oporo, je filozofija uzrla nič manj in nič več kot izvor in počelo vseh stvari. Mišljenje, ki prihaja k sebi, ne spodjeda²⁷ zgolj domnevno samorazumljivost vsakdanjega izkustva, temveč tudi brez preostanka utemeljuje svoje teoretične zamisli, se pravi da posreduje pravo, resnično vednost o vsem tistem, kar je vredno vedeti. Kajti prav s samim dejanjem samonanašanja odpira možnost miselnega nanašanja na sleherni predmet.

180

Moderna filozofija je stavila na mišljenje, ki misli in utemeljuje samega sebe, in se zanašala na njegove dosežke in obete v tolikšni meri, da niti tedaj, ko je uvidela in priznala, da je tudi sama globoko zakoreninjena v svoj čas, da nosi nesporen pečat epohe, v kateri je nastala, ni podvomila, da se prav zahvaljujoč temu mišljenju njeni rezultati dvigajo visoko nad čas, tako da ostajajo zavezujoči za vsako prihodnjo filozofijo. Še več, najvidnejši predstavniki moderne filozofije so izrecno trdili, da filozofsko spoznanje vselej zadeva in odkriva

²⁵ Prim. Husserlovo kritiko Descartesovega umanjkanja uvida v pravi smisel transcendentalne subjektivnosti v Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, Pariz 1953, str. 6–23. Podrobnejšo razdelavo Kantove določitve transcendentalnega idealizma kot tudi Helgove kritike Kanta z gledišča absolutnega idealizma glej Lorenz Puntel, »Transzendentaler und absoluter Idealismus,« v: Dieter Henrich (Hrsg.), *Kant oder Hegel?*, Stuttgart 1983, str. 198–229.

²⁶ Glej Gerhard Krüger, *Grundfragen der Philosophie*, Frankfurt/M 1965, str. 86–88, 91–96, 101–102, 129–136, 139–140, 145–147, 262–263; Dieter Henrich, *Selbstverhältnisse*, Stuttgart 1982, str. 83–108, 109–130. Na težave in nevarnosti ostrega zoperstavljanja novoveškega in antičnega mišljenja opozarja Jürgen Mittelstrass, *Neuzeit und Aufklärung*, Berlin 1970, str. 58–65. Tudi Eugen Fink, *Grundfragen der antiken Philosophie*, str. 23.

²⁷ O (samo)uničevalnem značaju mišljenja glej Hannah Arendt, *Vom Leben des Geistes 1. Das Denken*, München-Zürich 1989, str. 3.

²⁸ To je dobro pokazal Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision*, London 1961, str. 25.

neki sloj nadzgodovinskega (kakor tudi vsaka druga oblika duha), kolikor je edinstveni medij umnega govora, neodvisno od konkretne zgodovinske oblike jezika, prek katerega je posredovano, edino zagotovilo njene zavezujočnosti.²⁸ Po njihovem prepričanju je filozofija edina legitimna predstavница univerzalnega spoznanja, zato ker ne zastopa nobene posebne potrebe in interesov, niti razredne niti verske niti nacionalne niti spolne niti kakršne koli druge, temveč izraža splošno človeško stališče in opredelitev, nagovarja vse ljudi brez razlik, govori v imenu celotnega človeštva.²⁹

To misel o univerzalni nalogi filozofije, njeni predanosti delu na najabstraktnjših pojmi, prostih skoraj vsakega odnosa do konkretnih vsebin človeškega življenja, je zelo prepričljivo izrazil Hegel, ki je naredil več kot kateri koli drug filozof za zgodovinsko osveščanje filozofije in resnično šele odkril njeno epohalno dimenzijo: »V tihih prostorih mišljenja, ki se je zavedalo sebe in ki biva samo v sebi, so potihnili interesi, ki vzgibavajo življenje narodov in posameznikov«. ³⁰ Še zdaleč ne drži, da je s tem opozarjanjem na »brezstrastno« (*leidenschaftslose*) naravo filozofskega spoznanja v kakršnem koli pogledu razvrednoteno človeško delovanje ali celo da je skopan nepremostljiv prepad med mišljenjem in življenjem. Še posebej filozofiji ni priporočeno, da popolnoma zatre in izkorenini razlike, zaradi katerih se ljudje skozi zgodovino nenehno spopadajo. To opozorilo pravzaprav samo razkriva, da filozofija služi vzvišenim ciljem, da se ukvarja s končnimi smotri človeškega uma, da varuje in ohranja enkratnost človeškega roda. Kajti izza konkretnih človeških strasti in nagonov, ki so različni in spremenljivi, filozofija išče in odkriva abstraktno človeško bistvo, ki je skupno in nespremenljivo. Potemtakem ni govora o tem, da se je moderna filozofija omejila na čisto teoretsko področje, da je v preveliki želji po realizaciji teoretične vednosti oglušela za praktična vprašanja ali da je celo izgubila iz vida praktično področje in se nasploh prenehala zanimati zanj.

181

Moderna filozofija si je pravzaprav še kako prizadevala zadovoljiti praktični interes uma, razpravljati o vprašanjih, ki se tičejo človeka in človeških zadev, poučiti človeka o odnosu do samega sebe in drugih. V vsakem primeru se ni ukvarjala s praktičnimi vprašanji nič manj kot antična filozofija, če ne celo bolj, bolj dosledno in vztrajno. Prav zaradi tega, ker je krepila vero v vse-

²⁸ Cfr. Victor Burgin, *The End of Theory: Criticism and Postmodernity*, Atlantic Highland, NJ 1986, str. 32.

³⁰ G.W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* I, SW 4, str. 24.

mogočnost (*Allmacht*) filozofske refleksije – ki je bila antični filozofiji bolj ali manj tuja, če ne celo povsem neznana –, je moderna filozofija še bolj spodbujala zanimanje za ta vprašanja in še bolj zaostrila pričakovanje glede njihovih rešitev. Pri tem je vseeno, ali je dajala prednost kritični ali spekulativni liniji razmišljanja ter bodisi podpirala ali izničevala razliko med teoretsko in praktično vednostjo.

V znamenju in pod zaščitnim znakom mišljenja, ki misli in utemeljuje samega sebe je filozofija razglasila vsesplošni preporod človeštva. Ustvarila je podobo sodobnega, suverenega, samoodgovornega človeka, v katerem so pogum za resnico in zmožnost samodoločitve zavzeli osrednji položaj.³¹ Na ta način je človeku vlila samozaupanje, ki ga dotlej ni imel, utrdila ga je v prepričanju, da je poklican ne le za to, da s pomočjo uma nadvlada naravo in njene sile, temveč tudi da preuredi svoje življenje v skladu z umnimi načeli.³²

Posebej je treba izpostaviti, da je v razvoju moderne filozofije odigral pomembno vlogo neki zgodovinski dogodek, ki ga je sicer sama pripravila, če ne celo neposredno vzpodbudila. Govorimo seveda o francoski revoluciji, ki je napravila konec stari fevdalni ureditvi in odprla novo meščansko dobo družbe, ki je zasnovana na svobodi in enakosti.³³ Čeprav so tudi na razvoj filozofskega mišljenja v stari Grčiji vplivali zunanji dejavniki – zadostuje samo omemba dogodkov v Sirakuzah, zaradi katerih je pozni Platon ovrgel zahtevo, da morajo v državi vladati filozofi ali filozofsko izobraženi kralji in zagovarjal vladavino zakonov (seveda filozofsko osmišljenih)³⁴ –, pa vendarle noben dogodek antič-

182

³¹ O težavah moderne filozofije subjektivnosti in samozavesti, ki človeka dojema kot zavestni subjekt, ki s pomočjo refleksije samega sebe napravlja za predmet, kakor tudi o razlikah med Fichtejevim in Heglovim stališčem glede teh težav glej Dieter Henrich, »Selbstbewusstsein. Kritische Einleitung in eine Theorie,« v: Rüdiger Bubner/Konrad Cramer, Reiner Wieh (Hrsg.), *Hermeneutik und Dialektik I*, str. 257–284. Omahovanja in nedoslednosti Kantovega »kopernikanskega obrata« v filozofiji prikaže Jacob Rogozinski: »Der Aufruf des Fremden. Kant und die Frage nach dem Subjekt,« v: Manfred Frank/Gérard Raulet/Willem van Reijen (Hrsg.), *Die Frage nach dem Subjekt*, Frankfurt/M 1988, str. 192–226.

³² Glej Eugen Fink, *Erziehungswissenschaft und Lebenslehre*, Freiburg 1970, str. 144.

³³ Glej Bernhard Groethuysen, *Philosophie der Französischen Revolution*, Neuwied-Berlin 1971; François Furet, *Penser la Révolution française*, Paris 1978.

³⁴ Glej Kurt von Fritz, *Platon in Sizilien und das Problem der Philosophenherrschaft*, Berlin-New York 1968. Kurt von Fritz opaza nekaj, kar velja tudi za danes, in sicer, kako je »čudno to, da skoraj nikoli ni bilo vloženega resnega navora v to, da bi se natančneje raziskali Platonovi poskusi, da bi prišel do praktičnega političnega vpliva in da bi v konkretno realnost pretvoril nekaj svoji političnih idealov« (str. 6).

ne zgodovine ni v tolikšni meri razgibal in zaznamoval antične filozofije, kot je francoska revolucija moderno. Ta dogodek je pustil za seboj globljo in pomembnejšo sled v filozofiji od katerega koli drugega, ker jo je preprosto zavezal k temu, da se miselno sooči z vprašanjem možnosti resnične osvoboditve človeka od bremena zgodovinske dediščine.³⁵ Govorimo o vplivu, ki je neprimerno globlji in pomembnejši od tistega, ki ga je denimo imel veliki potres v Lizboni leta 1755, ki je mladega Kanta navedel, da se z značilno strogostjo poigra z zgodovino podobnih velikih katastrof in primoral Voltaira, da kritično obračuna z Leibnizovo teodicejo, se pravi, da parodira vse racionalne poskuse opravičenja božjega delovanja v stvareh tega sveta.³⁶

Nič nenavadnega ni v tem, da je francoska revolucija v tolikšni meri izzvala moderno filozofijo. Da je mišljenje načelo filozofiranja, da je soočanje mišljenja s samim seboj naodločilnejši dogodek za filozofijo, še posebej ker brez tega samoodkrivanja ali samoozaveščanja ni filozofskega začetka, nikakor ne pomeni, da filozofija ostaja ujeta v medij mišljenja. Zunanji dogodki ne le da niso nepomembni za filozofijo; prav nasprotno, filozofija jih namreč sploh ne more zaobiti. Seveda teh dogodkov ni treba neposredno vplesti v razmišljanje, niti ni nujno, da so izrecno omenjeni, pa vendar se vse vrti okrog njih, povsod se čuti njihova živa navzočnost. En tak dogodek je prav francoska revolucija. Njene radikalne zahteve niso le vzpodbudile moderno filozofijo, da načelo revolucije domisli s pomočjo pojmov uma in svobode, temveč so jo tudi pritegnile in opogumile, da to načelo potrdi in upraviči v svetovnozgodovinskih razmerah.³⁷ Niti najmanj ne pretiravamo, če rečemo, da je načelo revolucije v veliki meri preželo strukturo filozofskega mišljenja že pri Descartesu in njegovih razsvetljskih naslednikih in zagovornikih, da bi pri Kantu, Fichteju, Schellingu in Heglu postalo nič manj in nič več kot notranje določilo samega mišljenja.

Toda tradicionalno razumevanje filozofije je zdavnaj izgubilo nekdanji sijaj in privlačnost. Ne le zato, ker splošni razvoj dogodkov ni potrdil revolucionarne

³⁵ To še posebej velja za Heglovo filozofijo, ki je revolucionarno načelo svobode privedla v neposredno povezavo s filozofsko idejo realizacije uma. Glej Joachim Ritter, *Hegel und die französische Revolution*, Frankfurt/M 1965, še posebej str. 44–45, 93–94. Glej tudi Jürgen Habermas, *Theorie und Praxis*, Neuwied/Rh 1963, str. 89–107. Tudi danes je pozornosti vreden odlomek o Heglu v knjigi Ersta Cassirerja, *The Myth of State*, New Haven 1946, str. 248–276.

³⁶ Cfr. Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1973, str. 104, 215.

³⁷ Glej Hannah Arendt, *On revolution*, London 1963; Karl Griewank, *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff*, Frankfurt/M 1969.

težnje in pričakovanj, temveč zato, ker tudi filozofija ni uspela ohraniti izvirne pripadnosti zadevi mišljenja pred nezadržnim navalom scientizma in pozitivizma.³⁸ Temu so seveda v veliki meri prispevale tudi mnoge zastrašujoče izkušnje evropske zgodovine.³⁹ Zdavnaj je mimo čas, ko si je filozofija domisljala, da lahko miselno zaobseže vse bivajoče, da lahko zgradi edinstven sistem vednosti o človeku in svetu. In da lahko povrh vsega to vednost prikaže na strogo logičen način, v nizu medsebojno trdno povezanih nazorov. To spekulativno pretenzijo filozofije je resno pretresel že Kant, ki je z občudovanja vredno jasnostjo pokazal, da filozofija ne razpolaga z nikakršno pozitivno vednostjo o človeku in svetu in da ni mogoče nikakršno poučevanje v filozofiji, temveč zgolj v filozofiranju.⁴⁰ V tem času se je položaj filozofije še bolj spremenil, kljub Heglovemu grandioznemu poskusu odloga in preprečitve te spremembe. Danes filozofija ne uživa nikakršnega privilegiranega položaja med znanostmi, ker je sama najradikalneje postavila pod vprašaj svoje lastne izvirne težnje in tendence, tako da je nihče več ne imenuje »kraljevska znanost«, ⁴¹ pa tudi podoba filozofa kot kralja-upravitelja je skoraj povsem zbledela, saj nihče več ne verjame, da filozof uteleša človeško bistvo in da si zato edini zasluži vladati svetu.⁴²

184

Če se je glede na vse to danes sploh smiselno sklicevati na filozofijo kot merodajno instanco epohalne osvestitve, če sploh lahko od nje kaj pričakujemo v povezavi z današnjih dogajanjem, potem moramo biti najpoprej skromni in previdni, vedeti moramo, da se lahko ta pomoč manifestira zgolj v nečem bistveno drugačnem od tistega, kar se je s tem tradicionalno razumelo. Ni

³⁸ Več o tem glej Stanley Rosen, *The Limits of Analysis*, New Haven-London 1985. Cfr. tudi Carl Friedrich von Weizsäcker, *Der Garten des Menschlichen*, München-Wien 1977, str. 47–62, 122–133.

³⁹ Cfr. Predgovor k prvi izdaji knjige Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1947, ki je pripravil in vzpodbudil številne kasnejše kritike moderne evropske kulture in evropskega duha. O tem, kaj je danes ostalo od tega dela, glej Herbert Schnädelbach, »Die Aktualität der ‚Dialektik der Aufklärung‘«, v zbirki *Zur Rehabilitierung des animal rationale*, Frankfurt/M 1992, str. 231–250.

⁴⁰ Kritik der reinen Vernunft, *Kants Werke III*, Akademie-Ausgabe, Berlin 1904, str. 542 (B 866).

⁴¹ O prehodu filozofije iz stanja »kraljevske znanosti« v razmere nomadske znanosti glej Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille plateaux*, Pariz 1981; *Qu'est-ce que la philosophie?*, Pariz 1991.

⁴² To je nemara najbolj jasno uvidel Edmund Husserl, ki je nekoč zase dejal, da je »preživel usodo filozofskega obstoja (*philosophischen Daseins*) v vsej njeni resnosti.« Glej *Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag, 1954, str. 17. Glej o tem tudi nekaj premišljenih in vzpodbudnih navržb Karla Jaspersa v knjigi *geistige Situation der Zeit*, Berlin 1965, str. 191, 198.

prostora za nikakršen pretiran optimizem, ne pride v poštev nikakršna vseobsegajoča rešitev, ni mogoč nikakršen kategoričen nauk o tem, kar moramo storiti in kaj smemo upati. S perspektive današnjih blodenj in preobračanj v filozofiji, katerim še ni videti konca – upoštevajoč tudi dejstvo, da je filozofija izgubila svojo nekdanjo enoznačno pot, nove pa še ni odkrila⁴³ –, lahko le hipotetično rekonstruiramo poreklo današnje situacije v svetu, kakor tudi kritično razčlenimo »apokaliptično« dimenzijo te situacije.⁴⁴ Samo to in nič več. Iz razdeljene, razcepljene (*entzweites*) zavesti, ki ne ve in noče vedeti za kakšno enotnost⁴⁵ – v kateri se zrcali celotna protislovnost današnjega položaja filozofije –, ni mogoče avtoritativno postaviti diagnoze našega časa niti predpisati ustrezne terapije. Kolikor danes vera v enotnost uma ni več nedotakljiva, temveč je resno spodkopana,⁴⁶ kolikor nič več nima brezpogojne veljave bodisi v odnosu do stvari ali v odnosu do človeškega delovanja, temveč prevladujejo skeptično-relativistični toni in razpoloženja,⁴⁷ se pokaže kot očitno, da *filozofiji ne pritiče več niti govorica prerokov niti govorica zakonodajalcev*.⁴⁸ Da bi lahko odgovorili na zahteve časa, se moramo potruditi glede novega jezikovnega izraza in se izogibati slehernemu imitiranju podedovanega. Danes moramo v imenu filozofije prej molčati kot nezmerno govoriti.⁴⁹ Že sama zahteva, da se resno filozofsko približamo našemu času, predpostavlja pripravljenost, da se

⁴³ Cfr. Hilary Putnam, »Hat Philosophie noch eine Zukunft?«, v knjigi: Herbert Schnädelbach/Geert Keil (Hrsg.), *Philosophie der Gegenwart – Gegenwart der Philosophie*, Hamburg 1993, str. 21–39.

⁴⁴ Glej Jacques Derrida, »No apocalypse, not now«, v knjigi *Psyché. Inventiones de l'autre*, Pariz 1987, str. 363–386. Podobno Dieter Henrich, *Konzepte. Essays zur Philosophie in der Zeit*, Frankfurt/M 1987, str. 112–113; Mario Kopic, *S Nietzscheom o Europi*, Zagreb 2001. Proti odrekanju vsem upom, da je zlo (težno-znanosti) mogoče ustaviti, se je izrazil Hans Jonas na koncu pogovora z uredniki tednika *Der Spiegel*. Glej Hans Jonas, »Dem bösen Ende näher«, *Der Spiegel* 20/1992, str. 92–107. Da je zapuščanje Zemlje in preseljevanje človeštva na druge planete velika možnost, ki jo človeštvu nudi moderna tehnika, glej Emmanuel Lévinas, »Heidegger, Gagarine et nous«, v knjigi *Difficile liberté*, Pariz 1976, str. 299–303.

⁴⁵ Cfr. poučne prispevke v zborniku Walter Truett Anderson (ed.), *The Truth about Truth. De-confusing and Re-construction the Postmodern World*, New York 1995.

⁴⁶ Značilen primer predstavlja knjiga bratov Hartmut Böhme/Gernot Böhme, *Das Andere der Vernunft*, Frankfurt/M 1983; glej tudi Wolfgang Iser, *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftskritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt/M 1996.

⁴⁷ Odo Marquard, *Skepsis und Zustimmung. Philosophischen Studien*, Stuttgart 1994.

⁴⁸ To je implicitna sugestija navdihnjenega pogleda Deana Komela »Indiferenca v biti, v knjigi *Osnutja*, Ljubljana 2001, str. 53–72.

⁴⁹ Kajti prekomerno kopičenje besed (*Gerede*), kot pokaže Heidegger, prikriva stvari predmet pogovora, celo zavaja na stranpot, da bi se na koncu dosegla zgolj prividna jasnost. Cfr. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1972, str. 164.

filozofija izvrže iz današnjega položaja, pripravljenost, da se poiščejo druge poti mišljenja, pripravljenost, da se dela na novem, drugačnem ustroju filozofije.

Prevedel Janko Lozar Mrevlje

LITERATURA:

- Anderson, Walter Truett (ed.), *The Truth about Thruth*, New York 1995.
- Arendt, Hannah: *On revolution*, London 1963.
- Arendt, Hannah: *Vom Leben des Geistes 1. Das Denken*, München-Zürich 1989.
- Berlinger, Rudolph: *Vom Anfang des Philosophierens*, Frankfurt/M 1965.
- Bertholet, Denis: *Sartre*, Paris 2000.
- Blumenberg, Hans: *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*, Frankfurt/M 1987.
- Böhme, Gernot: *Zeit und Zahl*, Frankfurt/M 1974.
- Böhme, Hartmut/ Böhme, Gernot: *Das Andere der Vernunft*, Frankfurt/M 1983.
- Bubner, Rüdiger/ Cramer, Konrad/Wiehl, Reiner (Hrsg.), *Hermeneutik und Dialektik I*, Tübingen 1980.
- Bubner, Rüdiger: *Theorie und Praxis – eine nachgelassene Abstraktion*, Frankfurt/M 1971.
- Burgin, Victor: *The End of Theory: Criticism and Postmodernity*, Atlantic Highland, NJ 1986.
- Cassirer, Ernst: *The Myth of State*, New Haven 1946.
- Deleuze, Gilles/ Guattari, Félix: *Mille plateaux*, Paris 1981.
- Deleuze, Gilles/ Guattari, Félix: *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris 1991.
- Derrida, Jacques: *Psyché. Invention de l'autre*, Paris 1987.
- Eribon, Didier: *Michel Foucault*, Paris 1991.
- Fink, Eugen: *Einleitung in die Philosophie*, Würzburg 1985.
- Fink, Eugen: *Erziehungswissenschaft und Lebenslehre*, Freiburg 1970.
- Fink, Eugen: *Grundfragen der antiken Philosophie*, Würzburg 1985.
- Fink, Eugen: *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum-Zeit-Bewegung*, Den Haag 1957.
- Forum für Philosophie Bad Homburg (Hrsg.), *Philosophie und Begründung*, Frankfurt/M 1987.
- Frank, Manfred/ Raulet, Gérard/van Reijen, Willem (Hrsg.), *Die Frage nach dem Subjekt*, Frankfurt/M 1988.
- Furet, François: *Penser la Révolution française*, Paris 1978.
- Gadamer, Hans-Georg: *Die Idee des Guten bei Plato und Aristoteles*, Heidelberg 1978.
- Gloy, Karen: »Platons Theorie der episteme heutes im Charmenides als Vorläufer der modernen Selbstbewusstseins-theorien«, *Kant-Studien* 77/1986, str. 137-164.
- Griewank, Karl: *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff*, Frankfurt/M 1969.
- Groethuysen, Bernhard: *Philosophie der Französischen Revolution*, Neuwied-Berlin 1971.
- Guthrie, W. K. C.: *A History of Greek Philosophy I*, Cambridge 1962.
- Hegel, *Sämtliche Werke*, Jubiläumsausgabe, Stuttgart 1963.
- Habermas, Jürgen: *Theorie und Praxis*, Neuwied/Rh 1963.
- Heidegger, Martin: *Aus der Erfahrung des Denken*, HGA 12, Frankfurt/M 1983.
- Heidegger, Martin: *Die Frage nach dem Ding*, Tübingen 1962.
- Heidegger, Martin: *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1966.
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Tübingen 1972.
- Heidegger, Martin: *Vier Seminare*, Frankfurt/M 1977.

- Heidegger, Martin: *Was heisst Denken?*, Tübingen 1984.
- Henrich, Dieter (Hrsg.): *Kant oder Hegel?*, Stuttgart 1983.
- Henrich, Dieter: *Konzepte. Essays zur Philosophie in der Zeit*, Frankfurt/M 1987.
- Henrich, Dieter: *Selbstverhältnisse*, Stuttgart 1982.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor: *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1947.
- Husserl, Edmund: *Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag, 1954.
- Husserl, Edmund: *Méditations cartésiennes*, Paris 1953.
- Jaspers, Karl: *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin 1965.
- Jonas, Hans: »Dem bösen Ende näher«, *Der Spiegel* 20/1992.
- Kants Werke III*, Akademie-Ausgabe, Berlin 1904.
- Komel, Dean: *Osnutja*, Ljubljana 2001.
- Kopic, Mario: *S Nietzscheom o Europi*, Zagreb 2001.
- Kopic, Mario »Vprašanje resnice kot filozofski patos«, *Phainomena* 15-16, str. 157-169.
- Krüger, Gerhard: *Grundfragen der Philosophie*, Frankfurt/M 1965.
- Lévinas, Emmanuel: *Difficile liberté*, Paris 1976.
- Lévinas, Emmanuel: *Totalité et Infini*, The Hague 1961.
- Löwith, Karl: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1973.
- Marquard, Odo: *Skepsis und Zustimmung*, Stuttgart 1994.
- Marx-Engels Werke* 1, Berlin 1957.
- Marx, Werner: *Vernunft und Welt*, Den Haag 1970.
- Merleau-Ponty, Maurice: *Éloge de la philosophie*, Paris 1960.
- Mittelstrass, Jürgen: *Neuzeit und Aufklärung*, Berlin 1970.
- Nehamas, Alexander: *The Art of Living*, Berkeley-Los Angeles, London 1998.
- Nietzsche-Werke*, Kritische Gesamtausgabe, Berlin 1967 ff.
- Nolte, Ernst: *Martin Heidegger. Politik und Geschichte im Leben und Denken*, Berlin-Frankfurt/M 1992.
- Oehler, Klaus: *Subjektivität und Selbstbewusstsein in der Antike*, Würzburg 1997.
- Pippin, Robert: *Hegel's Idealism*, Cambridge 1989.
- Platon, Théétète, in: *Oeuvres complètes*, Paris 1962-1970.
- Pöggeler, Otto: *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg-München 1992.
- Ritter, Joachim: *Hegel und die französische Revolution*, Frankfurt/M 1965.
- Rosen, Stanley: *The Limits of Analysis*, New Haven-London 1985.
- Safranski, Rüdiger: *Ein Meister aus Deutschland*, München 1994.
- Schnädelbach, Herbert/ Keil, Geert (Hrsg.), *Philosophie der Gegenwart – Gegenwart der Philosophie*, Hamburg 1993.
- Schnädelbach, Herbert: *Zur Rehabilitierung des animal rationale*, Frankfurt/M 1992.
- Schulz, Walter: *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen 1972.
- Stenzel, Julius: *Metaphysik des Altertums*, München-Wien 1971.
- Strauss, Leo: *What Is Political Philosophy?*, Glencoe 1959.
- von Fritz, Kurt: *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*, Berlin-New York 1971.
- von Fritz, Kurt: *Platon in Sizilien und das Problem der Philosophenherrschaft*, Berlin-New York 1968.
- Waizsäcker, Carl Friedrich von: *Der Garten des Menschlichen*, München-Wien 1977.
- Welsch, Wolfgang: *Vernunft*, Frankfurt/M 1996.
- Wolin, Sheldon, S: *Politics and Vision*, London 1961.

PРАВNA HERMENEVTIKA RONALDA DWORKINA IN NEZAPISANA »POLOVICA« PRAVA

189

V tem sestavku bomo predstavili nekaj osnovnih potez pravne filozofije Ronalda Dworkina. Avtorju se njegov nauk sestavlja iz dveh sopripadnih in ireduktibilnih delov. Rešiti mora namreč pojmovno in normativno vprašanje: teoretsko mora zadovoljivo pojasniti, kaj pravo *je*, pa tudi, kaj pravo *naj bo*. Pravi, da je bil »(...) *Bentham zadnji v anglo-ameriškem toku, ki je podal teorijo, ki je splošna na način, kakor smo ga pravkar opisali.*«¹ Dworkin skuša torej ponoviti Benthamov projekt »splošne teorije prava«, pri čemer kot samoumevno ohranja tudi njegovo notranjo delitev take teorije.

V tem sestavku se bomo posvetili le konceptualnemu, tj. pojmovnemu delu te teorije: predstavili bomo hermenevtični zasnutek pojma prava in izpostavili instrumente, ki so prilagojeni iskanju pomenskosti v pravnih besedilih. Eksplikacijo normativnega dela Dworkinove splošne teorija prava v celoti izpущamo. Ker je Dworkin v *Phainomeni* relativno nepoznan avtor,² naj začnemo našo razpravo z njegovo umestitvijo v pravnofilozofsko tradicijo.

¹ R. Dworkin: *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, 1999, str. IX.

² Kratka življenjepisna opomba: Dworkin je Američan, rojen leta 1931 v mestu Worcester (Massachusetts). Njegov začetni študij je bil študij filozofije na Oxfordu in v New Yorku, kasneje je študiral jurisprudenco. Prvi opaženi članek je objavil leta 1963, že leta 1969 pa je doživel veliko

Prvo, kar lahko glede njegove misli omenimo, je to, da jo je zelo težko primerjati s tradicionalnimi šolami, kaj šele umestiti vanje. Dober poznavalec in kritik Dworkina, S. Guest, takole označuje njegovo ambivalentnost:

»Dworkina se ne da uvrstiti v nobeno ortodoksno kategorijo. Njegova teorija prava je na eni strani radikalna, saj vidi pravni argument primarno vezan na pravice; na drugi strani konzervativna, saj je ta argument omejen z zgodovino. Je liberallec, tako v ambiciji vrednotenja in pripisovanja pravic pornografiji, kot tudi socialist, ker verjame, da nima nobena oseba pravice do večjega deleža dobrin kot katera druga.«³

Zato ni presenetljivo, da je doživljal kritike z obeh – sicer izključujočih se – strani: jusnaturalisti so ga prepoznavali zgolj kot modificiranega pozitivista, pozitivisti pa kot arhaičnega jusnaturalista. Dejstvu, da je Dworkinova misel izven tirnic klasičnih šol, se pridružuje še dodatna kuriozitet: gre za njegov akademski lik. Mnoge kritike je zbudilo neskladje med Dworkinovo uveljavljenostjo v akademskem okolju na eni strani in njegovim slogom pisanja na drugi. Piše brez aparata, z redkimi opombami, skorajda brez referenc na konkretna imena. Ko govori npr. o kaki filozofski šoli, se zadovolji z referenco »filozofi pravijo, da ...«.

190

Kljub vsemu je najzanimivejša sestavina Dworkinove ambivalence njegova umeščenost na stoletja staro bojno polje med jusnaturalizmom in pozitivizmom: njegov nauk zavrača obe šoli, kljub temu da povzema temeljne značilnosti obeh. Normativni del njegove »splošne teorije prava« (ki ga tu izpuščamo) bo pri uporabi pravnih besedil zagotavljal skrb za individualne pravice, kar sledi sporočilu jusnaturalizma. Konceptualni del (ki ga bomo predstavili v naslednjih vrsticah) pa v končni fazi v celoti spoštuje pozitivistično maksimo: zvestobo besedilu.

akademsko potrditev, saj je dobil stolico za jurisprudenco na univerzi v Oxfordu. Omenja se mnoga imena, ki so vplivala na njegovo misel: Hart, Bentham, med filozofi pa predvsem Quine in Gareth Evans. Velja ocena, da so imeli, kljub prvenstvenemu posvečanju problemom pravne teorije, nanj večji vpliv filozofi kot pravni teoretiki.

Z objavo knjige *Taking Rights Seriously* se je Dworkin umestil med figure, mimo katerih skoraj nobena pravno filozofska debata danes ne more več – vsaj v obliki uvodne reference, ki naj določeno delo umesti med prevladujoče šole pravne teorije.

³ S. Guest: *Ronald Dworkin*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1992, str. 15

Kljub temu da Dworkin enako energično zavrača obe šoli, ima ta zavrnitev vsebinsko zelo različno težo. Z jusnaturalizmom Dworkin opravi zelo na hitro. Brez posebnega utemeljevanja svojo misel umesti na tla empirične ontologije, ki mu je edino sprejemljivo izhodišče sistema. Skepsa do »metafizičnih prikazni«, na katerih gradi naravnopravni nauk, lepo orisuje citat:

»Naravne pravice ne morejo imeti prostora ob spoštovanju empirične metafizike. Liberalci (med katere se šteje tudi sam, op. R. S.) so nezaupljivi do ontološkega luksuza.«⁴

Žal v zvezi s tem ne najdemo posebej poglobljene razprave, saj Dworkinu zavrnitev metafizike nastopa kot eden temeljnih teoretskih aksiomov, ki ne rabi poseben utemeljitev.⁵

Nekaj povsem drugega pa je Dworkinovo distanciranje od pozitivizma. Ne le da je ta šola deležna kvantitativno večje pozornosti – lahko bi rekli, da se temeljno sporočilo njegove teorije izostri ravno v kritiki pozitivizma. Z drugimi besedami, pretežni del Dworkinovega pisanja je neločljivo sprepleten z kritiko pozitivizma. Če je zavrnitev jusnaturalizma formalna (ker ta način mišljenja gradi na nesprejemljivih ontoloških izhodiščih), pa temeljni očitek pozitivizmu ni formalen,⁶ pač pa vsebinski. Trdi, da preprosto ne opiše tega, kar se dejansko dogaja. Pozitivizem osnuje teoretsko konstrukcijo, ki jo praksa na vsakem koraku krši. Preden razgrnemo razloge, ki jih Dworkin navede v prid tej tezi, si moramo na kratko ogledati temeljne značilnosti te šole.

191

⁴ R. Dworkin: *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, 1999 str. XI.

⁵ Naj omenimo vračanje k temu vprašanju v okviru normativnega dela splošne teorije prava, kjer se mu poenostavljena zavrnitev »metafizike« vrača skozi zadnja vrata, saj mora v imenu skrbi za individualne pravice ponovno odpreti vprašanje neempiričnih »dejev«. Zdi se, da Dworkin vendarle ne more mimo neke vrste moralnih »dejev«:

»V teh esejih ne bom skušal narediti plavzibilne ideje, da obstajajo moralna dejstva; pač pa bom skušal podpreti idejo, da obstajajo neka dejstva poleg trdnih dejstev.« (R. Dworkin: *A Matter of Principle*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, 2000, str. 138.) V podrobnejšo analizo ne bomo vstopali.

⁶ Še več, Dworkin eksplicitno izpostavi ontološko bližino z pozitivizmom, tj. z »prevladujočo teorijo«: *»Toda ideja individualnih pravic, ki jo branijo ti eseji ne predpostavlja nobenih prikazni (ghostly forms); ideja ima pravzaprav isti metafizični karakter kot glavna ideja prevladujoče teorije prava.«* (R. Dworkin: *Taking Rights Seriously*, str. XI.)

Dworkinova kritika pravnega pozitivizma

Pravni pozitivizem je zbirno ime za vrsto teorij, ki so pojasnjevale pravno znanost v novi, antropološki paradigmi. Gre za nadaljevanje kartezijanskega obrata na ravni praktične filozofije, kjer je ključna figura Hobbes. Najlepše označuje ta prelom njegov stavek *non veritas set auctoritas facit legem*. Gre za konsekvence spoznanja, da je tako temelj kot upravljavec vsega človek: pravo in tudi država sta produkt odločitve racionalnega bitja – in ne nekaj vnaprej danega. Ta trditev se dandanes morda ne zdi nič posebnega, v tistem trenutku pa je predstavljala nepredstavljiv prelom s tradicionalnim pojasnjevanjem izvora in pomena države. Metaforično bi lahko rekli, da Hobbes obrne apostola Pavla:

»Skratka, na mestu nauka apostola Pavla: ‚ni je oblasti razen boga‘, pride malodane do obratne trditve: ‚ni ga Boga, razen od oblasti‘.«⁷

192

Temu obratu sledi tudi način pojasnjevanja prava, ki ga imenujemo pravni pozitivizem. Gre za šolo, ki je izjemno dolgoživa (saj je stara že stoletja in se še danes razvija), ob kateri se navadno navaja sledeča imena: *J. Bentham* (1748–1832), *J. Austin* (1790–1859), *H. Kelsen* (1881–1973) in *L. A. Hart* (1907–1992). Vidimo, da je med prvim in zadnjim imenom približno 150 let časovnega razmika in temu ustrezne so seveda tudi razlike v naukih. Kljub vsemu je mogoče potegniti nekaj rdečih niti skozi vse zasnutke, pri čemer se navadno navaja sledeče značilnosti⁸ pozitivizma:

Izhodišče je maksima, podati kar se da jasno informacijo o tem, katera dejanja bodo kaznovana. Treba je enoznačno definirati vir pravne zaveze, ki mora biti znanstveno opredelljivo pozitivno dejstvo. Za nastanek pravne dolžnosti zahteva 1) *obstoj pravnega pravila*. Če nekaj ni zapisano v obliki eksplicitnega pravila, ni mogoče govoriti o pravni zavezi. Izključni se sklicevanje na »občutke«, na pravičnost, na korist, moralno itd.

Nadalje, pri ugotavljanju obstoja pravnega pravila je treba upoštevati le 2) *izvor (pedigree) tega pravila, ne pa njegove vsebine*. Ta točka je le nadaljevanje

⁷ E. Spektorskij: *Zgodovina socialne filozofije*, zvezek I, Slovenska matica, Ljubljana, 1932, str. 191.

⁸ Glej: R. Dworkin: *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, 1999, str. 17.

tendence po jasnosti v pravni znanosti, v katere službi je že prva točka. Namreč, pravilnost izvora pravila se ugotavlja neprimerno lažje, kot se opravi vsebinska presoja o tem, ali je »duh« nekega pravila v skladu s smernicami nadrejenega pravila.

Tretja točka, ki zaključuje nizanje temeljnih značilnosti pozitivizma, je pravica sodišča do 3) *diskrecije*. Če dosledno jemljemo napotilo, da je za obstoj pravne pravice nujno potrebna podlaga v jasnem pravnem pravilu, potem moramo v primeru spora, ki ga ne podpira nobeno pravilo, ugotoviti, da nobena stranka nima pravne pravice. Sodišče mora primer, ki ga ni mogoče rešiti z nobenim od veljavnih pravil, rešiti na podlagi diskrecije. Kot opozarja Dworkin, je to le »skelet pozitivizma«,⁹ nadgradnja pa je pri različnih različicah različna.

Kar se pri tem očrtu navadno najprej opazi, je odsotnost kritične instance. Kljub temu da je pravo sistem pravil, podprt z največjo možno prisilno organizacijo (policija in vojska), ki je zmožna posegati v življenja ljudi z nepopravljivimi posledicami, pozitivizem izloči iz teoretskega interesa vprašanje, ali je neko pravilo pravično. To seveda ne pomeni, da pravo *de facto* ni sprejeto na osnovi takšnih ali drugačnih moralnih pogledov, pač pa le, da se veljavnost prava (in s tem to, ali bo uporabljena prisila) ne presoja na osnovi vsebine, pač pa na osnovi porekla norme. *Pravniki ne hajo misliti o pravičnem in pravilnem, pač pa začnejo slediti na pravilen način sprejetim normam*. S tem je prekinjena za Zahod značilna kultura legitimacije in limitacije državne oblasti, ki se začenja že v antiki.

Razločitev prava in morale je najbolj razširjeni vir odpora do pravnega pozitivizma. V horizontu izkušnje totalitarizmov 20. stol., ki niso zagrešili svojih zločinu le ob kršitvi prava, pač pa so bili ti večinoma podprti prav s pravno regulacijo, je stališče, da se pravnik za moralo ne meni, izjemno tvegano. Odpor zoper to držo je mnogokrat vodil, če je bil teoretsko organiziran, do renesans naravnega prava. Najbolj znamenita posledica razmaha naravnega prava v Evropi v 18. stoletju je francoska revolucija, na pravni ravni pa nastanejo novi zakoniki:¹⁰ pruski »*Algemeine Landrecht*« (1794), francoski »*Code Civil*« (1804) in avstrijski »*Algemeine Buergerliche Gesetzbuch*« (1811).

⁹ R. Dworkin: *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, 1999, str. 17.

¹⁰ Povzeto po: *Historisches Woerterbuch der Philosophie*, Band 6: Mo-O, uredila Joachim Ritter in Karlfried Gruender, Schwabe & Co. Ag, Basel, 1984.

Tudi vznik naravnega prava v 20. stoletju, po drugi svetovni vojni, je pripeljal do novih kodifikacij:

»V Atlantski listini iz leta 1941, v Deklaraciji človekovih pravic Združenih Narodov iz leta 1948 in v nekaterih sodbah nemškega zveznega sodišča in zveznega ustavnega sodišča dobijo naravnopravne zamisli tako rekoč neposredno politično in pravno veljavo.«¹¹

Tudi Dworkin zavrača pravni pozitivizem. Toda njegova inovativnost je v načinu, kako kritizira to šolo. Za razliko od najbolj razširjene moralistične kritike pozitivizma je njegov napad strogo teoretski. Ne očita mu (moralne) brezbričnosti, pač pa (teoretsko) spodletelost, saj – tako Dworkin – pri pojasnjevanju pravne prakse ne more slediti svojim lastnim zahtevam. Za razjasnitev te stranpoti se je treba ozreti na ontološko umestitev (pravnega) pozitivizma v mišljenje, ki mu je epohalno zavezan.

194

Videli smo, da je vznik pravnega pozitivizma zavezan kartezijanskemu obratu, ki je ena od velikih prelomnic v zgodovini zahodnega mišljenja. Toda tudi kartezijanstvo samo je del širšega miselnega okvira, ki ga Heidegger imenuje metafizika. Tako vznik metafizike v celoti kot tudi razvoj njenih epoh je *»... dogodek v biti sami«*,¹² ki ga povzroči *»udrtje«* polja resnice v izvirnem pomenu: *»Neskritost, za prikazovanje bivajočega ustvarjeni prostor, se je udrli. Kot ruševini tega udora sta bili rešeni ,ideja‘ in ,izjava‘, ousia in kategorija.«¹³*

Bit pripušča vsakokratno bivajoče v njegovem načinu pojavljanja. Z drugimi besedami, dogodki v sami biti opredeljujejo način, na katerega se bivajoče kaže in naredi dostopno – in ne ljudje, znanstveniki, ki bi si *»svobodno«* določali predmet svojih raziskav. Za Parmenida je bivajočnost bivajočega opredeljena skozi prisotnost, za Platona skozi navzočnost, za Descartesa pa skozi predstavljenost. Če je za Pamenida bivajoče še vse, kar je prisotno, je pa Platonu dejansko bivajoče (*onthos on*) le še tisto, kar je navzoče – vidno pred (duhovnimi) očmi: tj. ideje. Naslednji korak naredi Descartes, ki šteje za bivajoče le še tisto, kar je predstavljeno znotraj mišljenja.

¹¹ O. Hoeffe: *Politische Gerechtigkeit*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1987, str. 91.

¹² M. Heidegger: *Znanost in osmislitev*, v: Konec filozofije in naloga mišljenja, Phainomena 13–14, Ljubljana, 1995, str. 375.

¹³ M. Heidegger: *Uvod v metafiziko*, Slovenska matica, Ljubljana, 1995, str. 190.

Opazimo lahko, da je ena od značilnosti razvoja metafizike oženje »predmetnega področja«: čedalje manj fenomenov je filozofija/znanost pripravljena priznati kot resničnih. Prvo potezo naredi Platon, tako da iz »ruševin« selektivno pobere le tisto, kar se poslej jasno kaže kot bivajoče: ideje. Od nekoč v vitalnost dogajanja *physis*a vpetih sestavin vzame tisto, s čimer se da »rokovati«. Kar je nekaj trajnega in kar ima obliko: »nefizične« izglede (stvari) – tj. ideje. Vse drugo (videz, mnenje, minevanje, spreminjanje) sicer še vedno o(b)staja, vendar ni nekaj jasnega in (umsko) obvladljivega. Zato je iz znanosti/filozofije izločeno.

In (pravni) pozitivizem je zavezam taistim premenam: tudi (pravni) pozitivizem je eden od mnogih poskusov ohranjanja znanstvenosti mišljenja. Cena za to pa je oženje predmetnega področja in izpuščanje fenomenov (npr. morale), ki jo strogi znanstveni aparat ne more obvladovati. Zgoraj omenjena izločitev kritične dimenzije iz interesa pravne znanosti tako ni kaprica ali brezbriznost znanstvenikov, pač pa poteza, h kateri je bila pravna znanost »ontološko prisiljena«. Pozitivizem tako za zavarovanje svoje znanstvenosti izvede *tri redukcije*.

195

Prva redukcija zadeva *vsebinsko* prava in vpelje ločevanje med *pravili* in *načeli*. Primer pravila je: »*Kdor prekorači hitrost 50 km/h, se kaznuje z 20.000 SIT*«. Primer načela pa je: »*Ravnati je treba tako, da s svojimi dejanji ne ogrožamo drugih*«. Že na prvi pogled je jasno, da je pravilo mnogo bolj znanstveno operabilno. Poleg tega je jasno strukturirano: ima dispozicijo (»*kdor prekorači ...*«), ki implicira sankcijo (»*se kaznuje ...*«).

Načelo je vselej kompleksno in kontroveržno. Prej predstavlja osnovno praktičnofilozofsko orientacijo kot pa jasno napotilo za ravnanje. Načelo sicer tudi usmerja k neki odločitvi, toda ne z nujnostjo subsumpcije pojmov. Če trčita dve pravili, eno zagotovo ne velja. Če trčita dve načeli, se sicer lahko odloči v prid enega, toda to ne razvljelijavlja drugega – Dworkin govori o različni teži načel. Zato je treba razlikovati: načela so med seboj v koliziji, pravila pa v konfliktu. Skratka, prva redukcija pozitivizma iz celokupnosti pravnih fenomenov izloči le pravila.

Druga redukcija zadeva *veljavnost* prava in vpelje razliko med *nastalostjo* in *vsebinsko*. Lažje je ugotoviti, ali je neko pravilo sprejel pooblaščen organ, kot tehtati, ali vsebina nekega pravila ustreza kritičnim instancam. Druga redukcija

pozitivizma torej omogoči, da se pri ugotavljanju veljavnosti nekega pravila izpusti tehtanje vsebine (kar bi zahtevalo kontroverzne presoje) in se osredotoči le na preprosto preverjanje nekega dogodka v preteklosti, tj., ali je to pravilo pravilno sprejeto.

Tretja redukcija pa zadeva *uporabo* prava in vpelje razlikovanje med *definicijo* in *razlago*. V ozadju je prepričanje, da je moč vsako nejasnost besedila rešiti z ustreznimi definicijami oz. »pravili za uporabo« izrazov:

»Pravijo, da pri uporabi katere koli besede sledimo splošno poznanim pravilom: ta pravila opredelijo kriterije, ki zagotavljajo pomen besede.«¹⁴

Če se pojavi vprašljivost pomena kakega izraza, se je treba le pravilno lotiti teh pravil in uporabiti ustrezne metode, ki razberejo pomen besede.

Od tega pristopa se radikalno ločuje hermenevtični, fundamentalni¹⁵ nauk razlaganja: *pomen besedila in uporabljenih izrazov je treba vsakič sproti ustvariti, ne pa le razbrati*. V besedilu ni ničesar takega, kot je »pomen« izraza, ki bi čakal na uporabo. Jasno je, da je ideja, da so pomeni izrazov nekaj kodifikabilnega in zajetega v definicijah ter metodah (pomožnih) interpretacij, za strogo znanost mnogo bolj privlačna kot teza o razpršenosti in vselejšnji individualizaciji pomenjanja. Tretja redukcija torej pri uporabi prava stavi na definicije in pomožne razlage, ki naj bi bile vselej sposobne odgovoriti na pomenske dileme.

196

Ogledali smo si tri redukcije in videli, da pozitivizem izvede značilne ločitve in izločitve: iz parov *pravilo/načelo*, *nastalost/vseбина* in *definicija/ razlaga* izbere prve tri elemente. Pravo je poslej sistem *pravil*, ki so pravilno *nastala* in ki vsebujejo izraze, katerih pomen je mogoče odkriti z *definicijami*. Lepo je vidna vzporednica s Platonovim naukom o idejah: v obeh primerih je mišljenje soočeno z »udrtjem«, s popuščanjem napetosti polja resnice, na katerem se fenomeni pojavljajo. Platon se odzove tako, da izloči svet »videza, posnetkov, minevanja« in se osredotoči le na *onthos on*, na bivaajoče ki je *aei*, ki lahko

¹⁴ R. Dworkin: *Law's Empire*, Hart Publishing, Oxford and Portland, Oregon, 2000, str. 31.

¹⁵ Izraz »fundamentalna« razlaga uporabljamo zaradi razlikovanja hermenevtičnega pristopa od raznih vrst pomožne razlage, ki jih pozna pozitivistični nauk. Bistvena razlika je v tem, da pomožne razlage iščejo pomen besedila, ki že obstaja, pri hermenevtični interpretaciji pa se pomen besedila tvorno sooblikuje.

postane zanesljiva sestavina vednosti. Pozitivizem je soočen z isto nalogo: v iskanju stroge vednosti izpusti ukvarjanje z 1) *načeli*, z 2) *vsebinsko* prava in vselej individualnimi opravi fudamentalne 3) *razlage*, ki se *a priori* odtegujejo znanstvenemu zajetju. Zdaj lahko ponovno vidimo, da je izločitev morale iz prava strogo znanstvena zahteva, in ne npr. svetovnonazorski pragmatizem.

Iskanje nenapisane »polovice« prava

Če je Dworkinova zavrnitev naravnopravnega nauka načelna, pa je njegova kritika pozitivizma vsebinska, saj sam izpostavi celo ontološko bližino s pozitivizmom: interpretativni zasnutek ima »(...) *pravzaprav isti metafizični karakter kot glavna ideja prevladujoče teorije prava* (tj. pozitivizma, op. R. S.).«¹⁶ Kar ga moti, ni »metafizični« karakter, pač pa nesposobnost opisati postopke pri uporabi prava. Z drugimi besedami, pozitivizem si zastavi take znanstvene zahteve, ki se jih ni sposoben držati.

Mesto, kjer Dworkin opazuje to hibo, je fenomenologija *konkretnega pravnega spora*. Ta perspektiva gre z roko v roki z interpretativnim zasnutkom kot takim. Pristop pozitivizma k problematiki konkretnega spora sledi tistemu, kar R. Rorty imenuje »... *poskus ohraniti filozofijo kot vedo iz naslonjača*.«¹⁷ Postavi se v ptičjo perspektivo, iz katere motri *apriorne* strukture, ki opredeljujejo celoto. Konkretna uporaba prava zato za pozitivizem ni teoretsko zanimiva, je le kontingentno ustvarjanje kopij temeljne ideje prava. Nasprotno pa Dworkin paradigmatški karakter pravne znanosti postavlja ravno v reševanje konkretnega pravnega spora. Ne v univerzitetnem kabinetu, pač pa v sodni dvorani je treba odgovoriti na vprašanje, kaj je pojem prava. In ravno to je kraj, kjer se pozitivizem – natančneje: njegove redukcije – izkažejo kot zahteve, ki jim ni mogoče slediti.

Zablode pozitivizma Dworkin razgrne ob instrumentu razlikovanja med *empiričnim* in *teoretskim* sporom. Primer empiričnega spora je spor, ki bi nastal npr. zaradi zamude pri udeležbi sestanka. Rešuje se ga z metodo opisovanja, tj. pregleda veljavnega vabila na sestanek, kjer je naveden čas začetka. Na osnovi takega vpogleda se spor enostavno reši in enoznačno odgovori, kdo ni prišel

¹⁶ R. Dworkin: *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, str. XI.

¹⁷ Richard Rorty: *Wittgenstein, Heidegger in postvarjenje jezika*, v: Phainomena, 14/51–52, NR, Ljubljana, str. 211.

pravočasno. Primer teoretskega spora pa je razhajanje, npr. glede pravičnega nadomestila. Če se da empirični spor rešiti z metodo *opisovanja* (deskripcije), pa je treba za rešitev teoretskega spora opraviti zapletena opravila *razsojanja*. Če je pri empiričnemu sporu nevprašljivo, kaj lahko nastopi kot argument, tukaj ni jasno niti to. Če je tam pomen »pravočasnosti« dan vnaprej, treba ga je samo pravilno odčitati na ustreznem mestu (npr. na vabilu), tu »pomen« pravičnosti nikakor ni dan vnaprej.

Pozitivizem je prepričan, da se da vsak pravni spor lahko le empiričen. Spominimo se, da je kot relevantne fenomene izbral le »polovico« prava, pravila/ nastalost/definicije, izločil pa je drugo »polovico«: načela/ vsebino/fundamentalno interpretacijo. Stava pozitivizma je, da smo z navedbo pravil, s preverjanjem nastalosti in z osnutjem definicij *o pravu povedali vse*. Zato naj bi bil teoretski iztržek redukcij situacija, ko se da celotni problem prava rešiti s pomočjo deskripcije: s pomočjo opisovanja *dejstva* strukture pravila, *dejstva* nastanka neke norme in *dejstva* definitorične opredelitve¹⁸ izraza. Tj. v okviru empiričnega spora.

198 Dworkin je prepričan, da nas vsakdanja praksa poučuje o nasprotnem. Ničesar takega ni, kot vnaprej dan jasen pomen izraza – tudi v obliki jedra ne. Nasprotno, pomenska dostopnost nekega besedila je produkt vsakokratnih (ne nujno reflektiranih) interpretativnih opravil. Dworkin opozarja, da je *vsak pravni spor bistveno teoretski spor*.¹⁹ To se z vso silovitostjo pokaže v t. i. težkih primerih (*hard cases*), kjer pride na plan sporna narava prava: gre za trk dveh enako prepričljivih stališč, ki se obe sklicujeta na veljavno pravo. Dworkinovo sporočilo je sledeče: tudi če bi imeli absolutno empirično vedenje, tudi če bi imeli neomejene intelektualne zmožnosti, tudi če bi poznali vse slovarje in geslovnike, ki so na razpolago – *še vedno ne bi mogli rešiti (težkega) primera*. Kajti pravni spor je bistveno teoretski spor: je spor glede interpretativne rekon-

¹⁸ Pozitivizem priznava možnost, da je besedilo včasih nejasno, toda to zadeva le t. i. mejne primere (*borderline cases*). Pravne pojme obravnava enako, kot npr. izraz »knjiga«. Pomen jedra pojma je v osnovi jasen, čeprav z oddaljevanjem od tega jedra (primer oddaljevanja: zbornik, revija, zvezek, sinopsis, zloženka, prospekt, letak itd.) nastaja dvom o upravičenosti uporabe tega izraza. Tako naj bi bilo tudi v pravu: kljub temu, da so pomeni pojmov jasni, se lahko zgodi, da pride pred sodišče primer, ki ga zapisani pojem ne bo več pokrival. V tem primeru mora sodnik ugotoviti, da ta primer nima podlage v pravu in razsoditi na osnovi diskrecije.

¹⁹ Čeprav možnosti empiričnega ne zanika, toda je za problemsko razsežnost banalen – denimo, v katerem zakonu je neko določilo.

strukcije še ne zaključenih pomenskih enot, ne pa glede (pravi)lnega opisovanja gotove in zaključene pomenskosti.

Pozitivizem spregleda, da razumevanja ni mogoče opredeliti zgolj kot subjektivno opisovanje objektov. Namreč, hkrati z razumevanjem nekega fenomena človek vselej razume tudi sproščajoči pomenski horizont, ki omogoča razumevanje kot tako. V primeru razumevanja nekega pravnega pravila *vselej hkrati razumemo tudi več kot le to pravilo*. S Heideggrom:

»Da bi predikacija postala možna, se mora moči pričvrstiti v razodevanju, ki ima nepredikativni karakter.«²⁰

Ta horizont pa po Dworkinu tvorijo načela, oz. organizacija načel v teoretske podlage (o tem v naslednjih vrsticah). Izkaže se, da je redukcija, ki naj izloči načela, pravzaprav nemogoča: če bi pozitivizem dosledno sledil svoji maksimi opisovanja, bi moral vsakič ugotoviti, da je pravo nejasno.

Razlog za to zagato je v specifikih pravnih izrazov, katerih temeljna značilnost je *spornost*, ki jo je treba strogo ločevati od *nejasnosti*:

»Navada imenovanja klavzul kot ,nejasnih‘ (vague) (...) temelji na zmoti. Klavzule so nejasne le, če jih razumemo kot skrpne, nepopolne ali shematske poskuse opredelitve neke koncepcije. Če pa jih jemljemo kot sklicevanje na moralne pojme, potlej ne morejo postati bolj jasne, tudi če bi jih definirali bolj natančno.«²¹

»Nejasnost« spornega pojma je njegova lastnost, ne pa pomanjkljivost. Tudi vrhunska pravnotehnična preciznost ne more odpraviti spornosti pojma, ki se nanaša na *»moralne pojme«*.

Iz dejstva, da je pravo sestavljeno iz spornih pojmov, ki ireduktibilno ostajajo odprti, in iz ugotovitve, da ob razumevanju pojma vselej razumemo tudi sproščujoči horizont, ki ga dela razumljivega, lahko zaključimo: v *zakonu je vselej in neizogibno napisano samo »pol«* prava. Druga polovica je nezapisljiva in jo

²⁰ M. Heidegger: *O bistvu resnice*, v: Izbrane razprave, Cankarjeva založba, Ljubljana, 1967, str. 130.

²¹ R. Dworkin: *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, str. 136.

je treba s pomočjo interpretacije ustvariti ob posamičnem primeru uporabe, vsakič znova. Vidimo, da se tak zasnitek radikalno loči od pozitivističnega, ki se osredotoča (le) na to, »kar piše v zakonu« – četudi priznava, da je to včasih težko razbrati. Sama narava pravnih izrazov preprečuje zapisljivost v celoti. Ne površnost zakonodajalca, pač spornost pojmov zahteva, da »pol« prava vselej ostane nezapisanega.

Naredimo korak naprej. Videli smo, da razumevanje besedila vselej razume »več« kot le zapisano besedilo. Pred-razume tudi podlago, na kateri ima to besedilo pomen. Na tem mestu takoj vznikne prvi problem: ker ta del (pred)-razumetja ne bo nikoli zapisan in ga je treba vsakič znova ustvariti, *ni nobenega zagotovila, da bo celotna, z interpretacijo izpolnjena pomenskost vsakič ista*. Zapisani »polovici« (pravnega) besedila je vselej mogoče dodati drugačno drugo »polovico« in s tem spremeniti pomen besedila kot takega.

200

Dworkin pogosto primerja pravno interpretacijo z interpretacijo literarnega besedila. Zamislimo si zgodbo, ki se plete okoli zlobnega lika. Tudi v tem primeru »polovica« besedila ostaja zunaj: zlobo tega lika lahko namreč tolmačimo skozi izvirni greh, skozi socialne razmere, skozi psihično bolezen itd. V vseh teh primerih je celokupna pomenskost besedila ustrezno drugačna. Za pravo se s tem odpira zelo težko vprašanje: Ali to pomeni, da si lahko pravo vsakdo razlaga »po svoje«, skozi različna pred-razumetja, s čimer neizogibno nastanejo različni pomeni prava? Je to konec objektivnosti in univerzalnega pomena v pravu? Če smo dokazali nemožnost objektivne metode deskripcije pravnih pravil, na katero stavi pozitivizem – ali sta edina alternativa relativizem in subjektivizem?

Tu se Dworkinova naloga pravzaprav začne. Dokazoval bo, da izguba (znanstvene) objektivnosti ne vodi avtomatično v subjektivizem. Da je kljub temu mogoče uporabljati pravo natančno in »objektivno«. Skratka, prepričan je, da se dá pokazati, da je le ena izpolnitev pomensko okrnjenega zapisa ekskluzivno pravilna. Pred subjektivizacijo razumevanja pravnih besedil se Dworkin obrani v dveh korakih. V prvem vpelje *pogoj možnosti* izstopa iz subjektivizma in relativizma razumevanja, v drugem pa predstavi *instrumente*, ki to možnost izpolnijo s konkretnimi rešitvami.

Pogoj možnosti predstavlja interpretova zmožnost zavzemanja različnih argumentativnih pozicij. V grobem gre za to, da je interpret sposoben gibanja po

predpomenskih horizontih – tudi po tistih, ki *niso njegovi osebni*. Besedilo lahko interpretira na več načinov, tako da »doda« zapisanemu delu prava različne pomenske izpolnitve, pri čemer se lahko prestavi v »(...) shemo prepričanj in drž tistih, ki cenijo ta koncept, da bi pogledal (...) skozi njihove oči«²² na sporni pojem. Ključno pri tem pa je, da lahko tako »(...) interpretira pojem, ki ga sam ne ceni; in tako pride do odločitve, ki jo (...) zavrača.«²³

Pravkar vpeljana »zmožnost zavzemanja različnih argumentativnih pozicij« dopušča le to, da interpretacija besedila ni priklenjena na solipsistično slepoto in singularnost. Ne zagotavlja pa, da bi med raznimi različicami interpretacije dejansko izbrali ekskluzivno pravilno, kar zahteva Dworkin. Zato je treba pogoje možnosti nadaljevati z izdelavo konkretnih instrumentov. Dworkin vpelje dva preizkusa (testa), imenuje ju *fit in value*, ki usmerjata interpreta na poti do pravilne interpretacije.

Videli smo, da se problem razumevanja besedila začne tam, kjer se konča prva »polovica« prava: pri zapisanem spornem pojmu, ki mu je treba dodati podlago, s katere ga lahko razumemo. To razpolovljenost pomenskosti prava Dworkin označi s parom *koncept – koncepcija*. Koncept je sporni pojem, zapisan v pravnem besedilu. Koncepcija pa je teorija oz. horizont, ki je ob razumetem pojmu/konceptu vselej so-razumljen. Koncepcija je torej t. i. »druga polovica« pomena prava, ki je nezapisljiva in jo je treba vsakič znova osnovati. Iskanje pravilne interpretacije lahko zdaj imenujemo iskanje najustreznejše koncepcije/teorije za sporni koncept/pojem.

Osnovna naloga testa »fit-value« je, da izmed različnih možnih koncepcij, ki jih lahko podložimo posameznemu konceptu, izberemo pravilno. Prvi pride v uporabo test *fit*, oz. preizkus skladnosti – imenovan tudi »test praga« (threshold test). Ta od interpreta zahteva, da izmed koncepcij, ki bi lahko podprle pomenskost spornega koncepta, izloči tiste, ki nimajo niti grobe skladnosti z uporabo koncepta v preteklosti. Denimo, da se spor razvije glede pravilne interpretacije pojma/koncepta odgovornosti. Na ravni testa *fit* bo treba izločiti tiste koncepcije/teorije, ki že na prvi pogled nimajo nobene zveze s preteklo uporabo spornega pojma. Tako interpret ne bo iskal utemeljitve pojma (pogodbene) odgovornosti, npr. v smeri teorije podvrženosti bogu ali v smeri

²² Prav tam, str. 127.

²³ Prav tam, str. 128.

samovzgoje duše ipd. Na drugi strani bodo skozi rešeto testa prišle teorije, *ki bi lahko pojasnile* uporabo spornega pravnega pojma v preteklosti. Denimo, da sta to teoriji, ki vidita koncept odgovornosti podprt s politično moralno; in teorija, ki utemeljuje odgovornost z gospodarsko učinkovitostjo.

Če se skozi *fit test* prebijeta dve (ali več) konkurenčnih teorij, potem govorimo o težkem primeru (*hard case*) in potrebna je uporaba še drugega instrumenta. V fazi vrednotenja (*value*) bo treba izmed konkurenčnih teorij, ki bi lahko pojasnile sporni koncept, izbrati le eno. Pri podrobnejšem opisu opravi, ki jih nalaga ta faza interpretacije, je Dworkin nejasen. Kot splošni napotek velja maksima, da je med raznimi teorijami treba izbrati tisto, ki pravo kot celoto kaže v »najlepši luči«.

Pri pojasnjevanju testa *value* se Dworkin pogosto naslanja tudi na že omenjeno primerjavo z interpretacijo literarnih besedil, ki mu služi kot model pojasnjevanja pravne interpretacije:

202

»Moj na videz banalni predlog (ki ga bom imenoval »estetska hipoteza«) se glasi: interpretacija literarnega dela želi pokazati, kateri način branja (...) razgrne besedilo kot najboljše delo umetnosti.«²⁴

Splošna naloga interpretacije na ravni testa *value* je pokazati besedilo v »najboljši luči«: »V primeru literarne interpretacije naj bi to bili estetski aspekti, v primeru pravne interpretacije pa politično-moralni.«²⁵

Podrobnejši opis mehanizmov²⁶ zaradi omejitve s prostorom tukaj izpuščamo. Kakor koli, Dworkin je prepričan, da predstavljena testa preprečujeta, da bi razkrinkanje mita »objektivnosti« v pravu avtomatično vodilo v subjektivni relativizem. Kljub temu da »polovica« prava ne bo nikoli napisana, kljub temu

²⁴ R. Dworkin: *A Matter of Principle*, str. 149.

²⁵ C. Bittner: *Recht als interpretative Praxis*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, 2000, str. 39.

²⁶ V grobem velja, da mora interpret izbrati tisto koncepcijo, ki je v refleksivnem ekvilibriju z preteklimi uporabami spornega pojma. Taka odločitev bo s temi uporabami *koherentna* in ne *konsistentna*. Pri konsistenci gre za odsotnost logičnega protislovja, kar bi v tem primeru pomenilo, da mora sodišče kar se da zvesto »kopirati« prejšnje odločitve. Pri koherenci pa gre za vselej znova nastalo vsebinsko sozvočje interpretacije s pomeskostjo pretekle rabe spornega pojma. To pomeni, da ne gre za enostavno iskanje najštevičnejšega načina rabe spornega pojma, pač pa za zapletena tehtanja, ki jih ni mogoče opisati z »metričnimi« postopki.

da se pri razumevanju prava vselej nanašamo na to nenapisano »polovico«, kljub temu da se uporabniki prava zagotovo ne bodo nanašali na isto podlago zapisanega pojma, kar neizogibno vodi v izključujoče se interpretacije – kljub temu so na voljo instrumenti, ki interpretu/sodniku zagotavljano pot do tiste nenapisane »polovice« prava, do tiste koncepcije/teorije, ki podloži pomen-skost zapisanih pojmov *na edini pravilen način*.

Dworkinov nauk pravne interpretacije je način, kako vnesti red na področje, kjer se problemov ne da rešiti enkrat za vselej. Čeprav ni objektivnega zapisa pomena prava, je s pomočjo teh instrumentov vselej na voljo »objektivno«, pomensko izpolnjeno pravo. S pomočjo tako utrjene pomenskosti se lahko Dworkinova naloga enoznačno zaključi tam, kjer se je začela: pri reševanju sporov. Na koncu interpretacije sporni pojem ni več sporen in omogoči nedvoumno pravilno odločitev sodišča.

Claudia Bittner pripominja, da je »*napotilo brati pojme kot concepts (torej ko zgolj pomensko odprte pojme, ne pa kot že zaključene koncepcije, op. R. S.) temeljnega pomena za Dworkinovo teorijo interpretacije in prava.*«²⁷ Kajti pravni pojmi niso (le) nejasni, pač pa v prvi vrsti sporni: po svoji naravi ne dopuščajo, da bi se njihova pomenskost zapisala v celoti. Njihov zapis je le zapis koncepta, katerega koncepcijo je treba sestaviti vsakič posebej. To omogoča, da se rešimo iz zagat, v katere pade pozitivizem, ko bere pojme *kot že izgotovljene koncepcije*: kot pomensko dovršene enote, ki jih je treba le (četudi stežka) odkriti.

203

Ironična posledica tega je, da se pozitivistična zaveza sledenju pravu sprevrže v svoje nasprotje. Namreč, naivno iskanje pomena, ki »v« zakonu nujno vodi v neuspeh: v ugotovitev, da je besedilo nejasno. To pogosto zahteva diskrecijo sodišča, ki odloči mimo zakona. Toda beg skozi zasilni izhod diskrecije je posledica napake interpreta in ne površnosti zakonodajalca:

»Nejasnost je po Dworkinu prej rezultat zgrešenega rokovanja s pojmi. Kdor jih razume kot koncepcije, jih bo imel neizogibno za nejasne. Kdor pa jih pravilno bere kot concepts in razvije svojo koncepcijo, ta ima (...) v roki precizno, četudi abstraktno merilo.«²⁸

²⁷ C. Bittner: *Recht als interpretative Praxis*, Duncker & Humblot, Berlin, 1988, str. 31.

²⁸ *Prav tam*, str. 31.

Dworkinovo inovativnost najlepše opiše paradoks, ki se je izrisal. Na začetku Dworkin kritizira pozitivistično maksimo »vse je v zakonu«, zdaj pa jemlje pravno besedilo bolj dosledno kot pozitivisti sami. Kajti interpretativni pristop, ki se zaveda, da je pred njim teoretski spor, vselej najde odgovor v zakonu – v prvi »polovici« prava, ki ga pomensko izpolni z ustrezno drugo »polovico«. Pozitivizem pa mora zaradi svojih teoretskih zagat včasih priznati, da je nespособen rešiti primer na osnovi zakona. Po neuspešnem iskanju, ki v zakonu naivno išče tisto, kar je nezapisljivo, ostane le še ne-zakonito sekanje Gordijskega vozla s sodno diskrecijo.

LITERATURA:

- Bittner, C.: *Recht als interpretative Praxis*, Duncker & Humblot, Berlin, 1988
- Dworkin, R.: *Law's Empire*, Hart Publishing, Oxford and Portland, Oregon, 2000
- Dworkin, R.: *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, 1999
- Dworkin, R.: *A Matter of Principle*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, 2000
- Guest, S.: *Ronald Dworkin*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1992
- Heidegger, M.: »Znanost in osmislitev«, v: *Konec filozofije in naloga mišljenja*, Phainomena 13–14, Ljubljana, 1995
- Heidegger, M.: *Uvod v metafiziko*, Slovenska matica, Ljubljana, 1995
- Heidegger, M.: »O bistvu resnice«, v: *Izbrane razprave*, Cankarjeva založba, Ljubljana, 1967
- Höffe, O.: *Politische Gerechtigkeit*, Suhrkamp Frankfurt/M., 1987.
- Rorty, R.: »Wittgenstein, Heidegger in postvarjenje jezika«, v: *Phainomena*, 14/51–52, NR, Ljubljana, 2005.
- Spektorskij, E.: *Zgodovina socialne filozofije*, zvezek I, Slovenska matica, Ljubljana, 1932.

UMETNOST

UMETNOST

205

UMETNOST

Pripravila Andrina Tonkli - Komel

206

Jožef Muhovič

O DUHOVNEM IN TELESNEM V UMETNOSTI

Pet etud o psihosomatiki (postmoderne) umetniške prakse

207

The man who cannot believe his senses, and the man who cannot believe anything else, are both insane, but their insanity is proved not by any error in their argument, but by the manifest mistake of their whole lives. They have both locked themselves up in two boxes, painted inside with the sun and stars; they are both unable to get out.

(Gilbert K. Chesterton)¹

In life, sometimes the spirit has been over-emphasized at the expense of the body, sometimes one has been preoccupied with the body and neglected the spirit; similarly in art content and form have alternatively been over-emphasized or neglected because their inseparable unity has not been clearly realized. To create this unity in art balance of the one and the other must be created.

(Piet Mondrian)²

¹ Gilbert K. Chesterton, *Orthodoxy*, New York 1946, str. 46–47.

² Piet Mondrian, *Plastic Art and Pure Plastic Art*, in: J. L. Martin, B. Nicholson und N. Gabo (Hrsg.), *Circle – International Survey of Constructive Art*, London 1937, str. 41–56.

Uvod: Tri konstatacije, dve intuiciji

Naj začnem s tremi konstatacijami in dvema intuicijama, ki sta se mi ob njih porodili. Pa ne zato, ker bi bile te drobne sinopse o postmodernem umetniškem prakticiranju le priročna izhodišča za razpravo, ampak zato, ker se po moji oceni že zgolj v njih izrisujejo »vogelni kamni« naslovne problematike.

Prva konstatacija: Likovna umetnost je že zgolj zato, ker njena artikualcija temelji na čutnih in prostorskih senzacijah, usmerjena k ponavzočanju nena-vzočega, k vizualiziranju nevidnega, k transformaciji neobčutenega v občuteno, duhovnega v materialno, transcendentnega v imanentno ... Dejstvo, da je od-sotnemu, nečutnemu, presežnemu itn. sposobna dati »obraz«, predstavlja njeno posebno kvaliteto, ki človeku omogoči, da si približa in pred-stavi stvari in pojave, ki bi jih sicer ne mogel doživeti na čutno nazoren način. Seveda pa pri tem obstaja stalna nevarnost, da likovna artikualcija te pred-stave preveč na-tegne na Prokrustovo posteljo zgolj človeških pogledov na stvari.

208

Druga konstatacija: Opazna lastnost sodobnega odnosa do umetnosti je eks-plicitna posredovanost in intelektualizacija kreativnih in recepcijskih procesov. Postmoderni človek čuti neustavljivo potrebo po tem, da med sebe in umetniško formo interpolira velike količine sekundarnega diskurza. Privajene poti, po katerih ustvarjamo in izkušamo estetsko v postmoderni kulturi, so nasprotne idealom neposrednosti, osebne udeležbe in osebne odgovornosti.³ Z drugimi besedami: prosti tek tega, kar imenujemo »estetska izkušnja«, je dandanes spontano cepljen na opazno diskurzivno posredništvo, tj. na urgentno obli-kovanje mediacijske tamponske sfere med človekom in (»kruto«) realnostjo (artefakta), ki naj bi jo človek estetsko izkusil. Potreba po diskurzivni mediaciji je pri tem najtesneje povezana s produkcijo »blažilnih učinkov« v omenjenem odnosu, ki naj napravijo ta odnos umetno bolj domač, učinkovit in znosnejši, kakor dejansko je. In to tako v recepcijski kot v produkcijski sferi. (a) V okviru recepcijske sfere sekundarni diskurz po eni strani golta vase težko dostopni in izmuzljivi transcendirajoči elan umetniškega izvirnika in ga bruha iz sebe po-manjšanega, fragmentiranega in ravno zato »obvladljivega« in »sprejemljivega«. Po drugi strani pa se danes vse pogosteje aktivira v primerih, ko realna prisotnost artefakta ne premore ne izvirnosti ne transcendirajočega in ne pre-roškega potenciala, in je zato potrebno njeno ne dovolj veliko in ne dovolj univerzalno vrednost umetno pretvoriti v vrednoto; v tem pogledu nastopa dis-

³ Cf. George Steiner, *Real Presences*, London-Boston: Faber and Faber, 1989, s. 47–48.

kurz kot neke vrste hermenevitični konverter, ki na performativni način kompenzira tisto, kar realnosti, ki se predstavlja kot umetnina, manjka do polnokrvne umetnine. (b) Analognemu prijemu smo priče tudi v območju produktivne sfere. Z logistiko sekundarnega diskurza – tj. s komentarjem, razlago, utemeljitvijo ipd. – skušajo akcijski radij originalnosti svojih form že v ustvarjalnem procesu »prednapeti« in kompenzirati tudi likovni ustvarjalci sami. Ker imajo občutek, da v njih niso realizirali vsega, kar so želeli, artefaktne forme opremijo s pojasnjevalnim diskurzom in jih predstavljajo kot Kentavre s prostorskim telesom in diskurzivno glavo. Skratka: ker nas je strah pred pritiski tujosti, misterija ali trivialnosti v umetniških idejah in originalih, jih želimo omiliti in »kultivirati« s sekundarnim diskurzom. Sekundarno je naš narkotik. Omamljajoče brnenje žurnalističnega in teoretičnega nas ščiti pred divjim in ukazovalnim izžarevanjem čiste prisotnosti umetniškega originala,⁴ medtem ko strategije razlage postajajo nove metode odtujevanja umetnosti neposredni izkušnji. Še posebej izkušnji originalnosti (v obliki in vsebini).

Etimologija besede je pri tem zgovorna sama po sebi. Govori o »začetku«, »obnovitvi stika z globinskimi viri« in povratku k »izvirom«. Pomembna umetniška dela niso nova, kakor so oziroma si prizadevajo biti novice, ki jih prinaša žurnalizem, ampak – premosorazmerno z njihovo težnjo po izvornosti – »arhaična« oziroma »arhetipična«.⁵ Originalnost, trdi Steiner, je v odnosu do novosti v antitetičnem razmerju. To pa v času, ki mu vlada genij žurnalizma, večkrat povzroča neporazume.

209

Za žurnalistično videnje je predmet ali pojav interesanten le kot »novica«, ki je atraktivna in do te mere nazorna, da jo zlahka »konzumiramo« do konca dneva, saj moramo, ko je čas za jutranjo itzdajo, biti spet polni pričakovanja. Z eno besedo: diskurz žurnalizma je strukturiran tako, da sledi pojavom le, dokler so novosti, te novosti pa nato po najkrajši poti »zastara«. Z ozirom na to je treba reči, da je resna umetnost (če uporabim to, danes zelo nepriljubljeno sintagmo) interesantna v popolnoma nsprotnem smislu. Njeno bistvo je namreč za razliko od žurnalizma prav »stava na trajnost« [wagers of lastingness],⁶ na »nezastarljivost«.

⁴ »The secondary is our narcotic. Like sleepwalkers, we are guarded by the numbing drone of the journalistic, of the theoretical, from the often harsh, imperious radiance of sheer presence.« Ibidem, S. 49.

⁵ Ibidem, s. 27.

⁶ Ibidem.

Ker torej žurnalistični diskurz opazi predvsem novosti in je v postmoderni za običajnega človeka istočasno eden najpomembnejših posrednikov umetnosti, si ni težko predstavljati naslednjih dveh situacij: (a) žurnalistični diskurz predstavlja kot dela resne umetnosti forme, ki niso izvirniki, ampak predvsem novosti in (b) originalna umetniška dela so za žurnalistični diskurz tako rekoč nevidna (saj ta diskurz nima »instrumentov« za detekcijo izvirnosti, istočasno pa se tudi forme resne umetnosti zaradi upiranja zastarevanju same izmikajo žurnalističnemu »času enakovredne trenutnosti«). Nesporazumi na tej ravni po mojem mnenju bolj globinsko, kot si mislimo, zaznamujejo dogajanja v postmodernem kulturnem okolju. In imajo na ustvarjalni in poustvarjalni ravni tudi temu ustrezno globoke posledice.

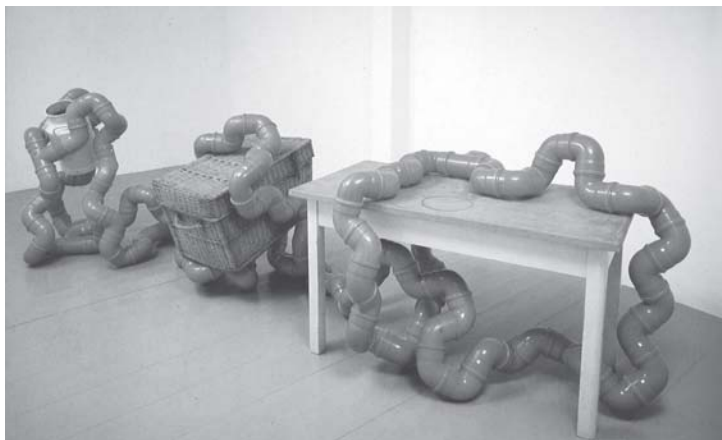
210

Tretja konstatacija: v *Über die Formfrage* (1912) konstatira Wassily Kandinsky dejstvo, da umetnost na prehodu iz 19. v 20. stoletje mrzlično išče nove oblike, da pa se ob tem le redki zavedajo, kako péhanje za novo morfologijo ni nič drugega kot nezavedno iskanje nove vsebine.⁷ Slabih sto let kasneje, na prevoju 20. v 21. stoletje kaže situacija v umetnosti natančno inverzno sliko. Umetnost bolj zavzeto kot nove oblike išče nove vsebine (dokaz za to so npr. pojavi kot ready-mades, retro-princip, body-art, instalacije ipd.; cf. npr. slikovni prilogi 1 in 2). V hlastanju za novimi vsebinami (v vsem razponu od globalizacije, preko genskih tehnologij, problemov sodobne identitete in politike do človekovih pravic) pa so le redki sposobni videti hrbtno stran nezavednega iskanja nove oblike. Ta popolna inverznost situacij se zdi ne le zanimiva ampak signifikantna.

Prva intuicija: Čeprav je umetnost v svojem jedru vedno in povsod enaka, se v njej v kar se da raznovrstnih izrazih pojavljata dve povsem nasprotni težnji. Prva daje prednost obliki (formalizem), druga vsebini (semantizem). Pogosto med obema težnjama vlada odkriti spor. Spor je seveda del življenja in tudi umetnosti, vendar ne pomeni ne celote življenja ne bistva umetnosti.⁸ Umetnost je po mojem mnenju mogoče primerjati s konstrukcijo elipse, ki jo družno oblikujeta dve žarišči – žarišče duhovne koncentracije in žarišče formalne organizacije –, ki se enosmiselno gibljeta v medsebojni izmenjavi. Ali drugače:

⁷ Wassily Kandinsky, *Über die Formfrage* (1912), v: W. Kandinsky & F. Marc (izd.), *Der blaue Reiter*, München: Piper Verlag, 1912 (Dokumentarische Neuausgabe 1967), str. 132–188.

⁸ Cf. Mondrian, *Plastic Art and Pure Plastic Art*. In: C. Harrison and P. Wood, *Art in Theory 1900–1990. An Anthology of Changing Ideas*, Oxford, UK & Cambridge, USA: Blackwell, 1992, S. 370.



Slikovna priloga 1: Tony Cragg, *Jurij in zmaj*, 1984, instalacija.



Slikovna priloga 2: David March, *Kolo se ustavi tukaj* (The Bike Stops Here), 1989, assemblage, mešana tehnika.

umetnost lahko opazujemo bodisi skozi formo bodisi skozi vsebino, avtentično približati pa se ji ni mogoče, ne da bi zasledovali in poskušali razumeti logiko tokov, ki v ustvarjalni elektrolizi tečejo med anodo duha in katodo materije, med anodo vsebine in katodo forme.

Druga intuicija: Umetniška dela niso zgolj znakovno-simbolični reprezentanti odsotnega, ki prav zaradi te temeljne »odsotnosti« potrebujejo vedno nove in nove komentarje in celo komentarje komentarjev, ampak so simultano realne prisotnosti v prostoru in času; v prostoru kot fizične in perceptive singularnosti, v času pa kot forme, z implicitno intenco h kulturni »nezastarljivosti«. ⁹ Z drugimi besedami: smisel umetniških artefaktov ni le v tem, da (nekaj) pomenijo, ampak da tudi so. Namreč dejstva, za katera po Wittgensteinu velja, da sodijo v nalogo, ne v rešitev. ¹⁰

* * *

212

Iz take ocene »stanja stvari« izvira tudi metoda moje razprave: identificirati (karakteristična) dejstva, ki konstituirajo fenomenalno matrico postmoderne umetnosti, jih prepoznati kot refleksivne »naloge«, in v procesu njihovega preiskovanja in tematiziranja priti na sled njihovi morebitni simptomatiki. Skratka: svojo nalogo vidim po eni strani kot vajo v postavljanju – če le mogoče relevantnih – vprašanj o dejstvih, ki jih naplavlja umetnostna realnost našega časa, po drugi pa kot vajo v artikuliranju »otvoritvenih« konceptualnih matric za iskanje odgovorov na ta vprašanja.

Etuda št. 1 : *Matrix reloaded?*

Dejstvo je, da človek v svojem zagonu k »več bitju« [*plus-être*¹¹] do današnjih dni ni prenehal oscilirati med nekim kultom materije, v katerega ga zvablja sirenski klic sveta in fizičnih potreb, in nekim kultom duha, s katerim želi

⁹ Ali kot pravi G. Steiner: »*The text, the painting, the composition are wagers on lastingness. They embody the dur désir de durer (žthe harsh, demanding desire for durance)*«. In: Steiner, *Real Presences*, S. 27.

¹⁰ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (In: ders., Werkausgabe in 8 Bänden, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1984, Bd. 1), § 6.4321: »*Die Tatsachen gehören alle nur zur Aufgabe, nicht zur Lösung*«.

¹¹ Cf. Pierre Teilhard de Chardin, *L'Activation de l'Énergie*, Paris: Éditions du Seuil, 1972, s. 290: »Ce que l'Homme attend en ce moment, et ce qu'il mourait de ne pas trouver dans les choses, c'est un *aliment complet* pour nourrir en lui la passion du plus-être ...«

preseči in prekvasiti svet videza in fizičnih determinizmov. O tem osciliranju izdatno pričajo materializmi in idealizmi, hedonizmi in asketizmi, pozitivizmi in spiritualizmi, formalizmi in semantizmi ... v dialektični ples katerih je že od nekdaj ujet dinamizem filozofije, etike, znanosti in umetnosti. Na eni strani zavezanost silam sveta, strast po spoznavanju, obvladovanju in uživanju, na drugi skorajda mistični zagon k skritemu temelju stvari, ki pušča za sabo krhke in nestalne lupine pojavov, in nastavlja radarje skrajnim eksistencialnim in gnostičnim barieram. Na eni strani poezija prisotnosti, dinamike in vpletenosti, na drugi poezija odsotnosti, skrivnostnosti in čudenja, tu fizika, tam metafizika ...

Zgodovina idej in ideologij priča, da se lahko obe sferi najdeta v nepomirljivih nasprotjih, celo do mere, ko druga drugo na prizorišču zgodovine postavljata na zatožno klop. Psihosomatika, ki poganja naša življenja, pa po drugi strani »iz nas samih« nič manj razločno ne govori, da v človeškem svetu obe sferi enostavno ne moreta druga brez druge. Človek čuti, da je sleherna njegovih konkretnih akcij splet in sodelovanje obeh delujočih sil, fizične in duhovne.

Situacija je istočasno paradokсна in tipična. Paradokсна, ker iz nje na prvi pogled izhaja, da je človekova duhovnost glede na moč materije in telesa hkrati odvisna in neodvisna, tipična pa zato, ker je prav ta hkratna odvisnost in neodvisnost na vseh področjih ustvarjalnega delovanja od nekdaj pereče dejstvo (vizija poleti – realizacija striže krila). Danes, v času ekstremne reifikacije in enako ekstremne virtualizacije prostora, telesa, spola in dejanja, morda še prav posebej v umetnosti. Zato se zdi prav, da se z njo soočimo s pomočjo umetnostne fenomenologije. Za začetek s panoramskega razgledišča.

213

Najprej odvisnost. Da bi človek mislil, mora jesti; da bi ustvaril umetniško delo, potrebuje določeno količino materiala, znoja in časa. Ni misli brez hrane, ne umetnine brez snovi. V tej surovi »materialistični« formuli je skrit ekonomični princip, ki kaže na tiranijo materije pa tudi na njene duhovne potence – s katere strani pač pogledamo. Najbolj žlahtno spekulacijo in najbolj inovativno formo kot dvojnik in plačnik vselej spremlja nujni »strošek« materiala in fizične energije. Odvisnost duha od materije je istočasno fascinantna in šokantna. Fascinantna, če pomislimo, da relativnostna teorija ne more brez krušnih kalorij, in šokantna, ko se zavemo, kako je vsa sikstinska genialnost na milost in nemilost prepuščena entropiji vlage in atmosferilij.

In sedaj neodvisnost. Za to, da bi človek mislil in ustvarjal, mora najprej jesti. A za en in isti košček kruha, kakšen snop najrazličnejših misli, form in vizij. Tako kot se iz črk abecede lahko izcimi nesmisel, ali pa rodi nepozabna pesem, je en in isti kos kruha mogoče žvečiti v popoldansko poležavanje ali v Misso solemnis, en in isti kos marmorja klesati v zmazek ali v Davida. In na podoben način, kot so črke brezbrizno na voljo vsebinam, so eni in isti materiali sicer potrebni, a povsem brezbrizni dejavniki duhovnih zgradb, ki so jim material in hrana.¹²

Na eni strani eksistencialni diktat snovi in telesa, na drugi kibernetični diktat duha in invencije. O čem pravzaprav govori ta inverzna, vendar – če natančno pogledamo – v osnovi uravnotežena fenomenologija? Mar ne o tem, da se duh in materija, ki vsak zase sestavljata notranji in zunanji pol umetniške kreacije, kljub nasprotnemu videzu v celoti gledano precej podobno obnašata? Da se med seboj vseskozi spremljata, družita in na neki način – neopazno kot v kakšni vezni posodi – prehajata drug v drugega, čeprav je nemogoče na preprost način razložiti kako? Da njuno kooperiranje ni nekaj kontingentnega, ampak nekaj bazičnega, arhetipičnega?¹³

214

In kaj govorijo ta atavistična vprašanja nam, danes? V času, ko nas postmoderna neženirano provocira z ekstremističnim priseganjem na »čisto« telesnost (body-art) in »čisto« nematerialnost (virtualni svetovi)? Lahko ob njih zamahnemo z roko? Ali pa bo – vsemu aktualnemu videzu navkljub – matrico mind-body-problema v umetnosti potrebno prej ali slej »ponovno naložiti«? Resno in z vso njeno enigmatično celovitostjo vred.

Etuda št. 2: Modalitete telesnosti

Če pogledamo vzdolž historične sinusoide likovne ustvarjalnosti, tja do njenih najglobljih korenin v paleolitiku, zlahka opazimo, da se nam telesnost v likovni artikulaciji od samih začetkov sem javlja v večjih modalitetah in na mnogo oblikotvornih načinov.

Najprej v modaliteti, ki je do današnjih dni za večino laikov njena »zaščitna znamka«: v obliki dvo- ali tridimenzionalne simulacije videza. Se pravi, v

¹² Prirejeno po: Pierre Teilhard de Chardin, *Le Phénomène Humain*, Paris: Éditions du Seuil, 1965, str. 59–64.

¹³ Podr. cf. Jožef Muhovič, *Umetnost in religija*, Ljubljana: Logos, 2002, str. 56–87.

obliki prikazovanja videza obstoječih teles, predmetov in pojavov (mimesis, iluzija; cf. slikovno prilogo 3), in v obliki metaforične oziroma alegorične ponazoritve netelesnih fenomenov s simulacijo telesnosti (antropomorfizem).

Druga modaliteta telesnosti v likovni umetnosti je telesnost artefakta kot premeta v prostoru in času, se pravi telesnost medija (cf. slikovno prilogo 4). Snovnost artefaktov je pomembno sredstvo izražanja. Temelji na apelu na čut tipa, ki je genetično gledano ena najbolj prvotnih in prvinskih oblik zaznavanja zunanjega sveta. Dotik naše telesne snovi nas zbliža z drugo snovjo, ki se je dotaknemo, ali pa nam vzbudi grozo in stud. Notranja dialektika tipnih zaznav omogoča občutja ugodja in neugodja, v obeh primerih pa snovnost artefakta ne vabi človeka toliko k temu, da bi jo interpretiral, ampak da bi z njo vzpostavil direktni kontakt; kar je v vsakem času posred(ova)nosti izkustva izjemno pomembno.



215

Slikovna priloga 3: Ron Mueck, *Pobrita glava* (Shaved Head), 1998, skulptura, mešana tehnika.

216



Slikovna priloga 4: Frank Stella, *Splav Meduza* (The Raft of Medusa),
1. del, aluminij in jeklo.

V zvezi z omenjenima modalitetama je treba povedati, da si z oblikotvornega stališča nasprotujeta, čeprav ju je mogoče tudi kombinirati. Telesnost kot iluzijska vrednost se v sliki ali v skulpturi vedno uveljavlja na škodo telesnosti medija (in *vice versa*). Če naj bo iluzija reprezentirane telesnosti velika in prepričljiva, se mora telesnost medija umakniti čim bolj v ozadje (slikovna priloga 5). In narobe: bolj ko umetnik poudarja telesnost slike in skulpture kot predmeta, manj prostora je v njegovem delu za iluzionizem (cf. slikovno prilogo 6). Dialektika teh dveh modalitet je protislovna: druga drugo izpodrivata. Ali umetnik uporabi eno ali drugo modaliteto, je odvisno od njegovega cilja in



Slikovna priloga 5: Richard Estes, *Hotel Holland*, 1984, olje na platnu.



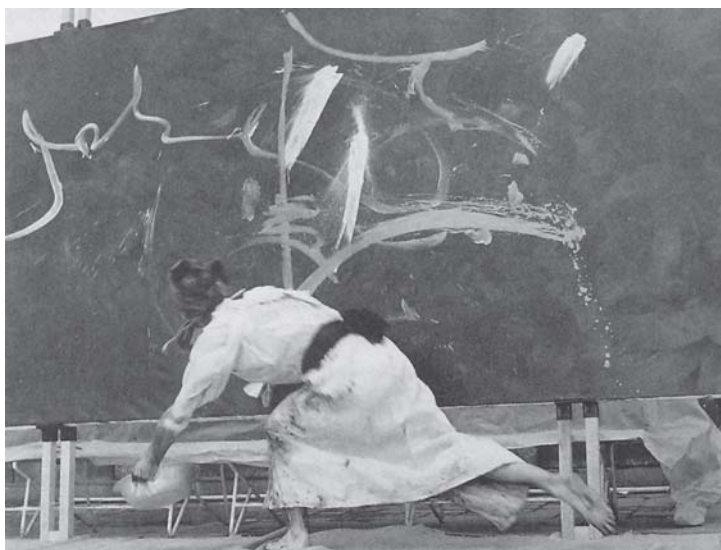
Slikovna priloga 6: Anselm Kiefer, *Nürnberg*, 1982, akril, emulzija in slama na platnu.

estetskega nazora. V zgodovini likovne umetnosti najdemo obe obliki vsako ob svojem času pa tudi sinteze in kombinacije med njima (cf. slikovno prilogo 7).



Slikovna priloga 7: Tom Wesselman, *Dnevna soba*, 1981, mešana tehnika.

218



Slikovna priloga 8: Georges Mathieu, oblečen v kimono predstavlja akcijsko slikarstvo v veleblagovnici Daimaru v Osaki, 1957.

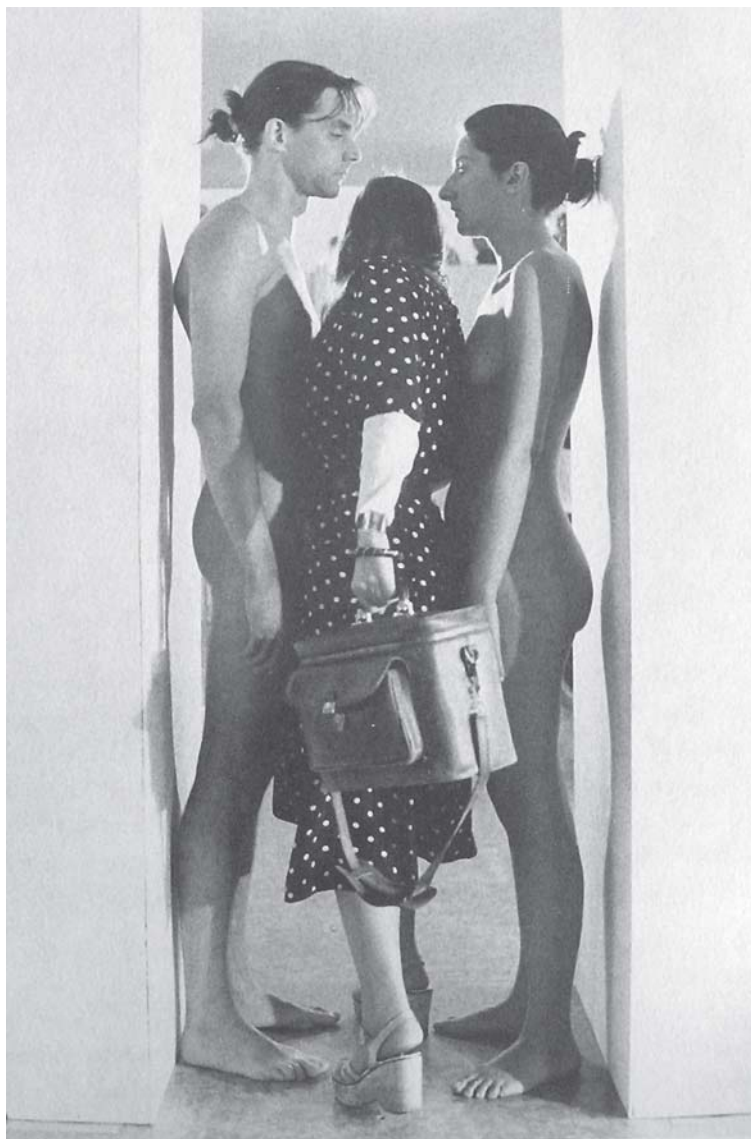
Tretja modaliteta telesnosti v likovni ustvarjalnosti izvira iz aktivnosti umetnikovega telesa. V praksi se ta modaliteta uveljavlja na posredni in neposredni način. – Na posredni način v obliki zapisa, tj. v obliki individualizirane poteze, ki konzervira umetnikovo duhovno in telesno akcijo, in omogoča njeno aktivno podoživetje (cf. npr. action painting; slikovna priloga 8). – Na neposredni način pa v obliki žive prezenze in umetno sprovočirane akcije umetnikovega – ponavadi golega – telesa, kakor se to dogaja v happeningu, performansu in nasploh v body-artu (slikovna priloga 9). Ta vidik uporabe telesnosti je reakcija na posrednost in manipulativnost sodobnega izkustva. Obema se skuša izogniti s poudarjeno neposrednostjo, interaktivnostjo in neženerirano intimizacijo telesa, njegovih procesov in njegovih odnosov z družbenim okoljem.

Za konec pa je med modalitetami telesnosti v likovni umetnosti ostala še modaliteta, ki jo moram – glede na tradicionalne modalitete telesnosti – paradokso poimenovati *modaliteta »netelesnosti«* ali precizneje modaliteta *»derealizirane telesnosti«*.¹⁴ Gre za modaliteto, na katero v novejšem času prisegajo zlasti t.i. vizualni, digitalni in spletni umetniki, ki praktično izkušajo, da postaja v novih pogojih življenja in dela »umetnost veliko bolj izkušnja in storitev, kot pa fizični objekt«, kakor se izraža spletni umetnik *Marc Napier*.¹⁵ Ta modaliteta korenini po eni strani v oblikotvornih možnostih, ki so jih v 21. stoletje zanesle nove digitalne in spletne tehnologije s svojo fleksibilnostjo, fluidnostjo in *nematerialnostjo* (v klasičnem smislu), po drugi strani pa v dej-

¹⁴ Pridevnik »derealiziran« v tej zvezi izvira iz pojava, ki ga filozofi označujejo s sintagmo *derealizacija* realnosti. Gre za pojav, ki izvira iz velikega vpliva elektronskih medijev na človekov odnos do sveta. Svet, ki prihaja do nas s posredništvom medijev, je namreč v večih ozirih podvržen globoki preobrazbi. Predvsem ni neposreden, ampak posredovan, ni enkrat in stabilen, ampak ponovljiv in relativen, še posebej pa to ni svet živih izkušenj, ampak podoživeti svet. Za vojaka, ki s pritiskom na tipko računalniške miške izstreljuje rušilne rakete, je sovražnik nekaj povsem drugega kot za vojaka, ki se bojuje v boju mož na moža. V stvarnem svetu je dogodek nekaj enkratnega, v medijskem zgolj šop »verzij«. Prometna nesreča, ki smo ji priče, nas pretrese, medijsko poročilo o njej nas utegne celo dolgočasiti ... Posledica tovrstnih medijskih posredovanj resničnosti pa je, da vzorci reagiranja, ki jih generirajo, v človeku ne ostajajo povezani zgolj z medijskim posredovanjem resničnosti, ampak se vedno bolj širijo na doživljanje resničnosti same in vanj vnašajo medijske doživljajske standarde. Predvsem neko posebno »lahkost bivanja«, ki izvira iz »proste mobilnosti in breztežnosti podob« (W. Welsch) v medijskih predstavitvah. Realnost postaja vedno bolj percipirana, prezentirana, nazadnje pa tudi oblikovana v skladu z medijskimi vzorci. Skozi medijsko dioptrijo realno izgublja svojo stvarnost, svojo vztrajnost in enkratnost, postaja lahkotnejše, manj stabilno ... predvsem pa manj zavezujoče; nekako razbremenjeno svoje realnosti, derealizirano (cf. Wolfgang Welsch, *Undoing Aesthetics*, London: Sage, 1997, str. 191–202).

¹⁵ Cit. po: Janez Strehovec, *Od umetniškega artefakta k umetniški storitvi*, v: *Filozofski vestnik* 1 (2003), str. 184.

220



Slikovna priloga 9: Marina Abramović & Ulay, *Nedoločljivosti* (Imponderabilia), 1977; performance v Mestni galeriji v Bologni.

stvu, da se je z nastopom novih informacijskih tehnologij tudi pomemben del življenja prenesel v nove (medmrežne) prostore in v nove tipe (predvsem storitvenih) dejavnosti.

Pri tem je treba seveda jasno povedati, da digitalizacija in spletne tehnologije dejansko ne pomenijo »dematerializacije« umetnosti, ampak zgolj odkritje novih oblik in možnosti njene materialne eksistence (saj so konec koncev tudi digitalni impulzi le oblika elektromagnetne materialnosti), čeprav je vsekakor res, da imajo te nove oblike tako v produkciji kot v recepciji umetnosti pomembne in dolgoročne posledice (podr. cf. *Etuda št. 3*).

Etuda št. 3: Arte-faktum

Premik od materialnosti k nematerialnosti, od *artefakta* (izdelka, predmeta) k *faktu* (dejanju, dogodku) je v postmoderni umetnosti dejstvo. Razlogov zanj je veliko. Učenih razprav o njih prav tako. Mnogo redkeje pa se zastavlja vprašanje, kaj se je s tem – na pogled nedolžnim – premikom v umetnosti dejansko »premahnilo«. In kam?

221

Prva spontana opazka, ki spremlja refleksijo postmodernega premika od materialnosti umetniškega prakticiranja k njegovi fluidni medijski nematerialnosti, od artefakta k izkušnji, simulaciji ali storitvi, je, da se v njegovem okviru bistveno spremeni narava umetniških idej in stopnja njihove verifikacije. Pač v skladu s koncizno Heglovo formulo iz »Uvoda v Fenomenologijo duha«, da je *pot do resnice del resnice same* in – *ex analogia* – način realizacije idej neizbrisni del njihove narave. Ideje, ki so realizirane v »preboju skozi materijo« in njene nepopustljive zakonitosti, so po naravi drugačne od idej, ki so realizirane v »derealiziranih« pogojih medmrežnih, nazorskih ali virtualnih prostorov (cf. npr. *science fiction* filme). Prve zaznamuje dimenzija neposrednega »vstopanja v stvarni svet« in z njim povezan takojšnji *feed-back* »trde« praktične verifikacije (cf. *Etuda št. 5*), druge pa dimenzija »proste mobilnosti in nekakšne empirične breztežnosti« (*W. Welsch*), ki omogoča izjemno fleksibilnost in kompatibilnost, a ima za posledico tudi veliko verifikacijsko laksnost. V prvem primeru se ideje nenehno brusijo, organizirajo, prečiščujejo in reorganizirajo v spoprijemu z oblikotvornimi zakonitostmi in možnostmi materije, dokler ne dosežejo oblike, ki je svoj duhovni in kreativni potencial sposobna potrditi v praktični aplikaciji. V drugem primeru ideje ne razvijejo nujno *realnega* razmerja do sveta (kvečjemu razmerje do drugih idej in ideoloških konstrukcij),

zato so praviloma drznejše in velikopoteznejše od prvih (cf. npr. s futurološko evforijo nasičene ideje o umetni inteligenci, posthumanih življenjskih modelih etc.). Zamah njihovih kril je smel, vizionarski. Če se dejstva ne ujemajo z njimi, »toliko slabše za dejstva« (se že še bodo). Prav ta ignoranca pa je tudi tisto, kar ideje, ki jim nad glavo ne visi nenehno *Damoklejev meč* »hard« verifikacije v razmerju do sveta, peha v najbolj zahrbtno obliko zaslepljenosti – v nekritično prepričanje namreč, daje tisto, kar je samo s seboj zadovoljno, hkrati svetu tudi najbolj ustrezno.

Druga opazna konsekvence premika od artefakta k procesu pa je tавтоloško zlitje signifikata in signifikanta v umetniški označevalni praksi, ki ima globok vpliv na pojmovanje statusa umetniškega dela in njegov eksistencialni akcijski radij.

222

Pred moderno estetsko revolucijo, se je umetniška vrednota, piše v *Hvalnici rokam Octavio Paz*,¹⁶ konstituirala iz svojega odnosa do neke druge, eksterne, arhetipične, transcendentne vrednote oz. avtoritete. Umetniški artefakti so bili zaznavne oblike, ki so s strukturo lastne forme praktično kazale dejavno prisotnost in vitalnost te avtoritativne vrednote, jo pomenile. Z drugimi besedami: z realizacijo avtoritativne (božanske) Vrednote v svoji formi je umetnina postala avtoritativno mesto »zlitja« človeka s to presežno vrednoto. Pomen umetnine je bil sicer mnogoter, toda vsi njeni pomeni so kazali na univerzalno in avtoritativno vrednoto in omogočali celostno zlitje z njo. (Post)moderna transpozicija pa je povsem drugačna: za nas je umetnina nekakšna avtonomna, samozadostna resničnost, katere pomen ne leži izven nje, ampak v njej sami. Ne nanaša se na nič drugega kot zgolj nase in nas prav zato tudi ne povezuje in ne »zliva« z ničimer drugim, razen s seboj, s svojo predmetnostjo in z avtorjevo subjektiviteto, kolikor se je zapisala v njej. Tako kot nekoč božanstva tudi umetniški artefakti sodobnosti ne pomenijo, ampak predvsem *so*. Vedno manj *arte*- in vedno bolj *-fakti*, vedno manj univerzalne *dignitete*, ki bi zdržale bližino naše poslednje eksistencialne resnobe,¹⁷ in vedno bolj zgolj-dogodki, proizvedeni iz take ali drugačne subjektivne (samo)volje, ki se lahko pred utopitvijo v množici drugih efemernih dogodkov branijo le s promocijskimi in marketinškimi prijemi. Signifikat in signifikant sta v njih postala *eno in isto*. A ne

¹⁶ Octavio Paz, In Prais of Hands. Contemporary Crafts of the World, ponatisnjeno v: Cf. Philip Alpers (ur.), The Philosophy of Art, New York-Oxford: Oxford University Press, 1992, str. 402–408.

¹⁷ Cf. Gorazd Kocijančič, Med Vzhodom in Zahodom. Štirje prispevki k ekstatiki, Ljubljana: Logos, 2004, str. 96.

tako kot npr. v krščanskem *nauku o transsubstanciaciji*, ko v obredni posvetitvi signifikant (nekvašeni kruh) postane signifikat (Bog sam), ampak v tako, da se v transsubstancialni inverziji signifikat (Bog, ideal, vrednota) sesede v reificirani in trivializirani fakt.

Na tej točki se po mojem prepričanju pojavlja nujnost ponovne *temeljne* refleksije o ontoloških predpostavkah umetnosti in njenega pomenskega akcijskega radija. Nujnost refleksije, ki bo vzela v pretres posledice izgube oz. potlačitve metafizičnega obzorja in se povsem neženirano vprašala, ali je in koliko je umetnost dejansko možna v svetu, kjer je odsotna realna različnost simbola in simboliziranega, singularnega in univerzalnega, imanentnega in transcendentnega, materialnega in duhovnega ... Pri tem je seveda jasno, da ne teorija ne praksa ne moreta »skočiti iz svoje postmoderne kože«. Kar pa seveda ne pomeni, da jima tega ni treba poizkušati. Preprosto zato, ker samo skozi ta »nemogoči« transcendirajoči elan dokazujeta, da sta res to, za kar se predstavljata.

Temeljno dilemo, ki se iz sesedanja artefakta v fakt na globinski ravni odpira pred postmoderno umetnostjo, bi s parafrazo *Chestertona* lahko takole formuliral: Če umetnost zatrjuje, da je *ideal* (kriterij, mera itn.) v *človeku*, potem z njo človek vedno ostaja sam v sebi; z zatrjevanjem, da je *ideal zunaj človeka*, pa lahko človek preseže samega sebe.¹⁸

223

Etuda št. 4: Trubadurski efekt in njegove konsekvence

Človek je fragment, ki strastno teži za tem, da bi se prepoznal v generativni matrici svoje eksistencialne totalnosti. Še posebej intenzivno v okoliščinah, v katerih družba, v kateri živi in dela, ne more več zagotoviti stabilnega simbolnega sveta, ki bi upravičeval institucionalni red in ga prežemal z razvidnim višjim smislom.

Vse, kar nas obdaja, je prej gradivo za svet, kot pa svet. Dane so nam barve, vendar ne barve na sliki, ampak barve na paleti. Na nas je, da ugotovimo, kaj želimo z njimi naslikati (in seveda kako). Za to pa potrebujemo »predmet«, »model«, »določeno videnje«. Človek, pravi *Chesterton*,¹⁹ mora biti zaljubljen

¹⁸ Chesterton, Orthodoxy, str. 131.

¹⁹ Ibidem, str. 102.

v ta svet, da bi ga imel voljo spremeniti. Hkrati pa mora biti zaljubljen tudi v drugi svet (resničen ali namišljen), da bi vedel, v *kaj* naj ta svet spremeni.

Prav z zaljubljenostjo v ta »prototipni« drugi svet pa so v postmodernej težave. Preprosto zato, ker je njegovo mesto bodisi nezasedeno bodisi prešibko zasedeno. V jedru je problem v tem, da postmodernej trubadur – če povem v metafori – za razliko od srednjeveškega nima nadvse cenjene in skrajno ljubljene *dame*, pravzaprav *Dame* (Ideala), da bi v pesmi zanjo lahko dal vse od sebe in ustvaril veliko poezijo. Ko v odsotnosti Dame po sili razmer prepeva damam in damicam, ki ga ne prevzamejo, tudi sam ne more biti povsem prevzet in predan svoji umetnosti. Pesmi se pozna, da manjka adrenalinski vzgon, ki bi prihajal od Dame. Trubadur sicer še naprej poje, a je z lastnim petjem nezadovoljen; dokler tudi tega nezadovoljstva ne pogoltna apatija.

Tako stanje ima svoje razloge in seveda posledice.

224

Najprej *razlogi*. – Ideal, katerega operativna manifestacija je »velika zgodba«, je oblika imaginarne reprezentacije človekove *totalnosti* v določenem času in družbi. Bolj celovito ko je ta totalnost dojeta in ovrednotena, bolj bogat in stabilen je »genom« ideala in večji akcijski radij ima na njem osnovana »zgodba«. In narobe: necelovito dožete in nekompleksno ovrednotene totalnosti rezultirajo v šibkih in nestabilnih idealih in v »majhnih« zgodbah z majhnimi transcendirajočimi potenciali. Prav to pa je značilnost postmoderne situacije. Očitno fragmentirana, izjemno obsežna in skrajno težko predstavljava narava postmoderne totalnosti človeku, ki istočasno poudarjeno izkušča svojo gnostično omejenost (»*il pensiero debole*«, šibka misel), onemogoča artikualcijo celostnega ideala in ene same enotne zgodbe, ki bi lahko na dolgi rok kibernetizirala odnos med stvarnostjo in človekovo družbeno realnostjo. To ne pomeni, da postmodernej človek ne išče in ne konstruira idealov in zgodb, pomeni le, da so spričo šibke reprezentacije totalnosti ti ideali in zgodbe tudi same kibernetično šibke, nevelikopotezne, brez splošne veljavnosti in oblikatoričnosti. Predvsem pa nestalne in zamenljive.

Kar ima seveda *posledice*. – Bolj ko se namreč množijo bogovi in se spreminjajo podobe rajev, bolj enako mizeren ostaja svet. Če ni ideala, ki bi dovolj dolgo trajal, da bi se mogel vsaj deloma uresničiti, udarja takt palica hitropoteznega začenjanja in hitropoteznega obupovanja. Slikarji imajo včasih navado, da napravijo veliko hitrih študij svojega modela. Nič hudega, če slikar

zavrže dvajset skic, hudo bi pa bilo, če bi dvajsetkrat dvignil oči in videl vsakokrat pozirati drugo osebo. Če sledim tej metafori, lahko rečem, da ni pomembno, kolikokrat se človeštvu ne posreči realizirati njegov ideal, saj so v tem primeru vsi stari neuspehi koristni. Je pa strašno pomembno, kako *pogosto* menja svoj ideal, saj so v tem primeru vsi stari neuspehi nekoristni. Nastane vprašanje, kako doseči, da bo umetnik vselej nezadovoljen s svojim izdelkom, da pa ne bo imel razloga, da bi postal usodno nezadovoljen s svojo umetnostjo? Kako doseči, da bo portretist vrgel skozi okno portret, ne pa tudi portretiranca.²⁰

Bistvo postmoderne je po mojem mnenju v tem, da natančno na ti vprašanji (ki sta v bistvu eno samo) nima operativnega odgovora, čeprav si za njim prizadeva. Postmoderni človek je podoben slikarju, ki ne utegne biti nezadovoljen s svojim izdelkom preprosto zato, ker je usodno nezadovoljen že z vsakim modelom. Ker je »razpadni čas« referenčnih vizij, modelov, idealov, vsebinskih in nazorskih atraktorjev ipd. dandanes tako kratek, da ga lahko merimo v mesecih in celo dnevih, ustvarjalni proces do nove, stabilizirane in verificirane forme, ki zahteva potrpežljivost in čas, enostavno nima časa priti. Zato ostaja, kar je: *work in progres*, dogodek, fragment ... Vendar ne fragment iz kakšne umetniške kaprice, ampak iz dejansko fragmentiranega postmodernega »stanja stvari«.

225

Ima umetnost, ki vedno bolj širi svoje bregove, proti temu kakšno zdravilo?

Etuda št. 5: Telesnost umetnosti in humanistične vede

V humanističnih znanostih zadnjih dveh stoletij je komaj še kakšna tema, ki bi po priljubljenosti lahko tekmovala s problemom telesnosti. To je nedvomno res, vendar je s stališča likovne umetnosti potrebno ob tem takoj povedati, da interes humanističnih znanosti pri tem ni bil enakomerno porazdeljen na vse modalitete telesnosti, ki v njej nastopajo, ampak je bil osredotočen predvsem na tiste, ki so vizualno ali teoretsko privlačnejše. To je na modaliteto simulacije videza telesnosti, ki je do današnjih dni ohranila svojo fascinantnost, na modaliteto telesnosti umetnikovega telesa v neposredni akciji (body-art, akcionizem), ki je prisilno pritegnila pozornost s provokativnostjo in socialno šokantnostjo, v zadnjem času pa deloma tudi na modaliteto nematerialnosti, ki vstopa v teoretski okvir skozi očaranost z »novimi mediji« in to prav zaradi

²⁰ Cf. ibidem, str. 104–105.

ontološke bližine materialnosti teh medijev s (teoretskim) konceptom in diskurzom. Izven teoretske pozornosti humanističnih ved pa je v veliki meri ostajala in še ostaja »funktionalna« obravnava modalitete telesnosti artefakta z njenim formativnim nabojem, ki je likovni (NB!) umetnosti imanenten in znjo konstitutiven.

Razlogi za tako stanje so globinski. Eden od njih, ki po mojem mnenju meče prav posebno luč na vsako teoretsko obravnavo sleherne oblike telesnosti v likovni umetnosti, je v nerazumevanju ali neupoštevanju globinske logike likovne in-formativnosti.

226

Znanosti, ki se ukvarjajo z likovno umetnostjo, se z njo še danes ukvarjajo v prvi vrsti kot z (*in*)formativno dejavnostjo (vsebina), veliko manj, če sploh, pa kot s formativno dejavnostjo (forma; *in-forma-re* = v-obliko-spraviti). V njej jih zanima človek v prvi vrsti kot *homo narrator* oz. *homo communicator*, zelo malo in zgolj obrobno pa kot *homo faber* oz. *homo poeticus* [v izvirnem grškem pomenu; od glagola *poiein* = delati, proizvajati, ustvarjati]. Ni težko dokazati, da je s stališča likovne (in tudi teoretske) stvarnosti taka raziskovalno-hermenevtična reduktibilnost ne le logično vprašljiva, ampak predvsem fenomenološko neutemeljena, saj insuficienca poetičnega deformira ravno bistvo umetniškega fenomena. In sicer tako bistvo likovnega uspeha kot bistvo likovnega doživetja. Bistvo likovne produkcije je namreč ravno v tem, da v njej *homo faber* dopolnjuje *homo sapiensa* na ta način, da mu ničesar ne odvzema, ampak mu dodaja pomembno dimenzijo »vstopanja v stvarni svet«, se pravi dimenzijo praktične verifikacije duhovnih spoznanj in dimenzijo konstruktivnega preoblikovanja tega sveta. V umetniški produkciji med *informativnim* in *formativnim* ne obstaja le neka, sicer nujna, a inertna kohabitacija, ampak neogibno funkcionalno sodelovanje in soodvisnost, ki bi jo na metaforični ravni bilo mogoče primerjati s konstrukcijo elipse, ki jo, kot je bilo že rečeno, v medsebojnem izmenjevanju kreativnih »koordinat« oblikujeta gorišče informativne koncentracije in žarišče formativne organizacije.

Naša kultura, ki nas preplavlja s podatki in informacijami, nas na področju *formativnega*, če parafraziram Sloterdijka,²¹ vzgaja v legastenike. In to je škoda. Za umetnost in za teorijo. Predvsem pa za človeka, ki se s tem sam osiromaši

²¹ Cf. Peter Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, str. 165–166.

za vse tisto, kar se ne ujema s kriterijem informacijske in interpretativne distance, to je za oblikovno invencijo, neposrednost doživetja, *konvivalno* duhovnost, libidinozno bližino sveta ... Se pravi za ves tisti globoki ekspresivni – in impresivni – »kontekst«, ki s svojim arhetipičnim generatorjem univerzalnosti šele omogoči dejansko pretvorbo perceptivnih in kognitivnih faktov v likovno likovno in-formacijo.

LITERATURA:

- Chardin, Pierre Teilhard de, *Le Phénomène Humain*, Paris: Éditions du Seuil, 1965.
Chardin, Pierre Teilhard de, *L'Activation de l'Énergie*, Paris: Éditions du Seuil, 1972.
Chesterton, Gilbert Keith, *Orthodoxy*, New York: Dodd, Mead and Company, 1946.
Kandinsky, Wassily, *Über die Formfrage* (1912), v: W. Kandinsky & F. Marc (izd.), *Der blaue Reiter*, München: Piper Verlag, 1912 (Dokumentarische Neuausgabe 1967), str. 132–188.
Kocijančič, Gorazd, *Med Vzhodom in Zahodom*. Štirje prispevki k ekstatiki, Ljubljana: Logos, 2004.
Mondrian, Piet, *Plastic Art and Pure Plastic Art*, v: J. L. Martin, B. Nicholson & N. Gabo (izd.), *Circle – International Survey of Constructive Art*, London 1937, str. 41–56.
Muhovič, Jožef, *Umetnost in religija*, Ljubljana: Logos, 2002.
Paz, Octavio, *In Prais of Hands. Contemporary Crafts of the World*, ponatisnjeno v: Philip Alperson (ur.), *The Philosophy of Art*, New York-Oxford: Oxford University Press, 1992, str. 402–408.
Steiner, George, *Real Presences*, London-Boston: Faber and Faber, 1989.
Strehovec, Janez, *Od umetniškega artefakta k umetniški storitvi*, v: *Filozofski vestnik* 1 (2003), str. 183–200.
Welsch, Wolfgang, *Undoing Aesthetics*, London: Sage, 1997.
Wittgenstein, Ludwig, *Logisch-Philosophische Abhandlung*, v: isti, *Werkausgabe in 8 Bänden*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1984, Zv. 1.

Leon Stefanija

IZHODIŠČA HERMENEVTIKE GLASBE: ŠTIRJE POGLEDI

Na prvi pogled je muzikološka literatura o hermenevtiki glasbe razmeroma skromna. Toda specifične vsebine in splošne teme, ki so značilne za hermenevtiko, imajo v muzikološki misli bogato zgodovino.

229

Namen tega članka je zato načrtati glavne teme, ki odpirajo vrsto vsebin, vezanih na hermenevtiko glasbe. Besedilo je členjeno na štiri poglavja, ki ponujajo pogled na pojem »hermenevtika glasbe« z enim samim vprašanjem pred očmi: katere spoznavoslovne ravni kaže upoštevati, ko govorimo o hermenevtiki glasbe kot muzikološkem, glasbovednem pojmu v najširšem pomenu.

PRVI POGLED

Ris kroga hermenevtičnega kroga

V delu muzikologov, ki so se sami opredelili za *hermenevtike glasbe*, je mogoče razbrati določeno nelagodje ob opredelitvi tematike, ki naj bi jo kot hermenevtiki glasbe podajali. Toda mimo vprašanja o različnih, komajda preglednih vsebinah, s katerimi se ukvarjajo posamezni raziskovalci, katerih delo se navezuje na hermenevtiko, se zdi ena osrednjih begajočih točk razprav tista o obzorju, v katerem se pojem hermenevtika glasbe umešča v muzikologijo.

Lep primer risanja hermenevitičnega obzorja ponujata naslednji opredelitvi hermenevtike glasbe kot muzikološke discipline, ki se ukvarja z vprašanjem povednosti glasbe. Lawrence Kramer, eden najbolj znanih sodobnih hermenevtikov glasbe, je na vprašanje, v čem vidi razliko med semiotiki in hermenevtiki glasbe, odgovoril, da so semiotiki osredotočeni na iskanje *besednjaka*, ki vedno ostaja fragmentaren, necelovit, ujet v primež posameznosti, medtem ko naj bi hermenevtiki skušali iskati *jezik*, s katerim bi mogli celovito, povezano, »brez lukenj« podati pomenskost glasbe (Kramer 2005). V nasprotju s Kramerjevim rahlo negativnim razmejevanjem Robert S. Hatten, trenutno eden najbolj uveljavljenih semiotikov glasbe, isto razliko razume kot *komplementarnost* pogledov. Hermenevtiko in semiotiko glasbe razume kot dve plati iste medalje. Prepričan je, da sta kljub pomembnim razlikam pri podajanju pomenskosti glasbe njegova in Kramerjeva »koščka obzorja razmeroma komplementarna« (Hatten 2004: 279 in 315). Resda se razlikujeta tako v vrednotenjskem kot formalno-spoznavnem okviru, ki ga postavljata, ko skušata zajeti semantične plati glasbe. Toda gre za dopolnjevanje, nikakor ne za nespravljljivi razliki:¹

230 Kramer 2003: 130.

»Glasbeni pomen izhaja manj iz semiotike glasbe in veliko bolj iz znamenj o glasbi, znamenj, katerih utemeljitev v zgodovinsko specifičnih oblikah subjektivnosti je izvir njihovega legitimiranja, ne – dobesedno – njihove nepomembnosti. [...] Bolj na splošno rečeno, vprašanje o pomenu v glasbi in njegovem razmerju do subjektivnosti je potemtakem veliko bolj politično kot epistemološko.«

Hatten 2004: 287.

»Pomen v glasbi sem povzel kot razliko, povezano s strukturnimi (izrazitimi) opozicijami, in nadalje odprto za interpretacije glede na vrsto kontekstov (tematsko mrežo, ekspresivnost zvrsti, trope, intertekstualnost), ki pomikajo interpretacijo naprej od bolj stabilnih hierarhijskoodvisnosti znotraj določenega glasbenega sloga. Čeprav sem zagovarjal ikončnost kot vzgib za glasbeni znak, sem menil, da je dokončni status glasbenega znaka simboličen.«

¹ Zaradi terminološke jasnosti navajam navedka tudi v izvirniku. Kramer: »Musical meaning is produced less by the signs of a musical semiotics than by signs about music, signs whose grounding in historically specific forms of subjectivity is the source of their legitimation, not of their – literal – insignificance. [...] More broadly, it follows that the question of musical meaning and its relation to subjectivity is far more political than epistemological.« Hatten: »I summarized musical meaning as difference, correlated by means of structured (marked) oppositions, and further interpretable according to a range of contexts (thematization, expressive genre, tropes, intertextuality) that move interpretation beyond the more stable hierarchies of correlation in a musical style. Although I defended the iconic as a motivation for musical signs, I maintained that ,the ultimate status of the musical sign is symbolic‘.««

Kramer v navedku govori kot teoretik pomenskosti glasbe s stališča »ideologij in politik«; pomene v glasbi riše s širokim čopičem »od zgoraj«, s ptičje perspektive. Hatten govori kot teoretik povednosti glasbe s psihološkega stališča »empatije in poetične domišljije«; pomenske plasti v glasbi večkrat nanaša na isto sliko s tankim čopičem, na katerem se nahajajo zgodovinske kompozicijsko-teoretske, izvajalske in splošne kognitivne »barve«, in pri določanju povednih členov² glasbe ponuja nekoliko »manj spektakularne« rešitve v primerjavi s Kramerjem (Hatten 2004: 315).

Hattenov in Kramerjev košček obzorja rišeta sila bogato paleto možnih interpretacij povednosti glasbe. Grobo rečeno, povednost glasbe osrediščata tako na konceptualni kot estetski ravni, zajemajoč domala vsako opredelitev, interpretacijo, stališče kot relevantno – seveda pa ne tudi kot *ustrezno*. Če je za Hattena »dokončni status glasbenega znaka« ciljno naravnan k dimenzijam simbolnega, ki so v osnovi nadčasne, je Kramerjev pogled osredotočen v pragmatične historije, »veliko bolj politične kot epistemološke«.

Prav pri vprašanju *ustrezne* razlage se lomijo kopja. Različne razlage glasbe poganjajo zlasti različice starožitnih muzikoloških opozicij, kot jih, denimo, nakazujejo naslednja vprašanja: Ali kaže glasbo razumeti kot histori(c)i(stičen³ ali univerzalističen pojav, iskati znamenja v glasbi ali glasbo razumeti kot znamenje, govoriti o pomenskosti ali smislu glasbe, prebirati njene fiziološke učinke ali poslušalčeve fascinacije nad njimi, iskati njeno »čisto, absolutno pojavnost ali jo razbremeniti metafizike lepih umetnosti ipd.?

231

Perspektivistični odgovori – zavzemanja za eno ali drugo stališče – so v muzikološki praksi sicer pogosti. Kljub temu pa kaže kot ključno značilnost (tudi) hermenevtike glasbe označiti *refleksivnost*, ki naj bi združevala različne ravni videnja in slišanja semantičnih plati glasbe. Na tej poti iskanja pomenskosti

² Hatten razmišlja o štirih semiotičnih pristopih k pomenu glasbe, ki so osrediščeni v: izrazitosti posameznih segmentov glasbenega stavka (markedness), toposih (topics), tropih (tropes) in gestah (gestures). (Robert Hatten, Four Semiotic Approaches to Musical Meaning: Markedness, Topics, Tropes, and Gestures, rokopis predavanja na Petem kongresu Gesellschaft für Musiktheorie »Musiktheorie im Kontext«, Hochschule für Musik und Theater Hamburg, 14.10.2005.)

³ Čeprav izhaja razlika med »historizmom« in »historicizmom« iz analize estetskih značilnosti glasbe (prim. Stefanija 2001), jo kaže na tem mestu razumeti v osnovnem pomenu, ki ga pozna slovenski jezik, namreč kot razliko med »poudarjanjem« (historizem) in »pretiranim poudarjanjem« zgodovinskih dejstev.

glasbe, ki snovnost glasbega stavka (tudi zvočne podobe ali pa misli o enem, drugem ali obeh) vpenja med spoznavne skrajnice tipa zgodovinsko/nadzgodovinsko, konkretno/abstraktno, zamejeno/odprto, pragmatično/teoretsko ipd., se odpira vrsta »hermenevtičnih oken« (Kramer). Nadaljnji trije pogledi podajajo tiste različne možnosti – in pasti – razlaganja glasbe, ki razkrivajo nekatera pomembna vprašanja, ki jih muzikologija (v najširšem, ne samo akademsko-pragmatičnem pojmovanju) naslavlja ali pa bi jih mogla nasloviti na hermenevtiko glasbe.

DRUGI POGLED

Zgodovinske umestitve hermenevtike glasbe: histori(cistično ali univerzalistično

Omenjeno razliko med Hattenovim in Kramerjevim umevanjem glasbene povednosti je sicer mogoče razumeti kot razliko med disciplinami: med vsebinsko ožje razumljenim iskanjem glasbene povednosti v okviru semiotike (Hatten) in širokosežnim iskanjem možnosti integrativnega podajanja glasbene pomen-skosti v okviru semiotike (Kramer). Toda ta delitev zgolj začne odvijati klobčič vprašanj o možnih spoznavoslovnih opredelitvah, ki jih narekujejo raziskovalne tradicije. V nadaljevanju je načrtana tradicija hermenevtike glasbe, in to tako, da pogled vodi nazaj, od konca 20. stoletja proti njegovemu začetku, ko je pojem »hermenevtike glasbe« dobil tudi akademsko podstat v delu Hermanna Kretzschmarja.

Hermenevtika glasbe ...

... danes

Opredelitve pojmov po navadi prinašajo vsebinske razlike, redko tudi tematske. V dveh izmed največjih strokovno uveljavljenih leksikonov glasbe se gesli *Hermeneutik* in *Hermeneutics* vsebinsko dopolnjujeta, *tematskih* razlik ni:

Musik in Geschichte und Gegenwart (Mauser 1996):

Na področju glasbe povzroča natančna razmejitve hermenevtike od pojmov analize in interpretacije posebne težave. Če pojem analize razumemo v ožjem smislu, kot usmerjen k vpra-

The New Grove Dictionary of Music and Musicians (Bent 2005):

V 19. in zgodnjem 20. stoletju je bila hermenevtika glasbe bežno povezana s filozofijo glasbe in se je včasih približala psihologiji glasbe; v novejšem

šanjem oblike in strukture, se hermenevtični pristop fiksira in reducira na vsebinske aspekte [...]. Ponuja pa se možnost, opirajoč se na filozofsko hermenevtiko, tudi hermenevtiko glasbe razumeti kot splošni nauk o razumevanju v smislu nadrejenega pojma, ki se konkretizira v izmeničnem učinkovanju strukturno-analitične in semantične analize, recepcijske estetike in recepcijske zgodovine kot tudi drugih dejavnikov.

času je mejila na sociologijo glasbe. Pregled nekaterih njenih mehanizmov jo povezuje s semiologijo [...] in strukturalizmom [...], včasih se je povezala z analizo glasbe, včasih ji je ostala tuja. Skozi vso njeno zgodovino je obstajala vzporednica s kritiko glasbe, pri čemer je bila hermenevtika včasih prepletena z njo, včasih pa je hodila svoja pota.

Grovov avtor med drugim ugotavlja, da zanimanje (tudi) za hermenevtiko glasbe ponovno narašča od šestdesetih let 20. stoletja naprej. Pisec taistega gesla za poltretje desetletje starejšo izdajo istega glasbenega leksikona, ki je v primerjavi z novejšo temu pojmu namenila neprimerljivo manj prostora, z ugotovitvijo, da »je [m]ožnost znanstvene hermenevtike glasbe odvisna od pojasnitve vprašanja, ali je glasbo mogoče ‚razumeti‘« (Kneif 1980: 511), potrjuje splošen vtis o hermenevtiki glasbe kot pojmu, ki sodi k domala vsem sistematičnim muzikološkim predmetom.

233

Glede na to, da skušajo sodobne vede vsako vejo védenja zamejiti bodisi tematsko bodisi metodološko, ostaja hermenevtika na današnji točki zgodovinskega razvoja eden tistih pojmov, ki so jasni, če jih ne skušamo umestiti na zemljevid posameznih disciplin. Zadovoljili naj bi se z njeno univerzalno uporabnostjo, ker je sposobna vključevanja različnih vsebin z različnih področij védenja. Zadovoljili naj bi se torej s ciljema, ki si ju je zastavila hermenevtika in na katera opozarja starogrški izvor te besede (»prenašam«, »tolmačim«, »razlagam«, »vodim«), ne pa z vsebinami, s katerimi se (lahko) ukvarja. Cilja naj bi bila: *raztolmačiti* »prikrite« plati pojavov, torej *konteksta*, ki omogoča pomenskost, in vzvode razumevanja (Grondin 1994: 20).

... in v začetku 20. stoletja

Hermann Kretzschmar, ki se je prvi zavzel za hermenevtiko glasbe kot za glavni pristop k opisovanju glasbenih del, je s spisoma *Anregungen zur Förderung musikalischer Hermeneutik* (1902) in *Neue Anregungen zur Förderung musikalischer Hermeneutik* (1905) (Kretzschmar 1911: 168–192 in 280–293) aktualiziral baročni nauk o afektih v pedagoške namene. Hermenevtiko glasbe je razumel kot *prilapravnico* – »preparacijsko šolo« – za estetiko glasbe.

Kretzschmar je podal zanimivo tipologijo podajanja glasbene povednosti, ki je deloma aktualna tudi danes. Poleg svoje »metode«, torej (v nadaljevanju podane) hermenevtike glasbe, je Kretzschmar kot drugo možnost analitičnega podajanja označil »čisto glasbeno-formalno« analizo in kot tretjo »poetizirajočo razlago« (»poetisierende Auslegung«) (Kretzschmar 1911: 280), torej »manj znanstveno« različico hermenevtične interpretacije. Poetizirajoča razlaga naj bi imela nadalje tri tipe zagovornikov ali »razlagalcev«. Kretzschmar kot prvi tip navaja navado analitikov, »da namesto s stvarnimi postopki k delu pristopajo s sanjarjenjem«, kot drugi tip omeni analitični pristop tistih, ki kot diletanti obravnavajo glasbo s splošnimi opisi brez temeljitega poznavanja, kot tretji tip pa navede tiste analitike, ki se zadovoljijo z opisom oblikovnih značilnosti in pri tem uporabljajo skromno odmerjene pridevnike (Kretzschmar 1911: 178).

Kretzschmarjeva nakazana tipologija podajanja glasbene povednosti je odgovor na različne metodologije prikazovanja glasbenih del s preloma 19. v 20. stoletje. Cilj »obuditve nauka o afektih« in utemeljitev »praktične uporabe nauka o afektih« (Kretzschmar 1911: 281) je Kretzschmar umestil na področje estetike, in to na področje poučevanja »duhovne vsebinskosti« (»geistiger Gehalt«) glasbe. Razviti je skušal tako glasbenoteoretsko pedagoško metodo podajanja značilnosti glasbenega stavka kakor tudi univerzalno metodo podajanja glasbene povednosti, ki bi tudi glasbeno nepodkovanemu občinstvu omogočila polnejše, bogatejše *razumevanje* glasbenih stvaritev. Kretzschmar je torej predlagal tako specifično analitsko orodje kakor tudi antropološki pristop.

Lahko bi rekli, da je Kretzschmar s hermenevtiko glasbe vključen v osrednjo sodobno problematiko *razumevanja* glasbenih značilnosti, ki se od sedemdesetih let 20. stoletja razkriva v živahnem zanimanju za meddisciplinarne, antropološke in kulturološke metode opredeljevanja identitete glasbe: gre za gadamerjevsko problematiko o križpotjih resnice in metode.

Metodološki in vsebinski okvir hermenevtike glasbe, ki jo je razgrnila hermenevtika glasbe v prvih desetletjih 20. stoletja, je lepo strnil Tibor Kneif (Kneif 1975) v analizi načel hermenevtičnega tolmačenja pri Kretzschmarju in njegovem učencu A. Scheringu. Kljub dolžini je vredno v prirejeni obliki navesti naslednji odlomek Kneifove analize hermenevtičnega podajanja značilnosti glasbenega stavka:

Kretzschmar je razumel svoje ravnanje kot srednjo pot med izključnim opazovanjem oblike in neutemeljivim sanjarjenjem brez kompozicijsko-tehnične podlage. Trdno je bil prepričan, da skladba vključuje določeno vsebino, in temu od samega začetka naznačenemu stališču ustreza, da je samo oblikovno opisovanje obravnaval strožje v primerjavi z nediscipliniranim poetiziranjem. Vendarle pa njegovo prikazovanje v *Führer durch den Konzertsaal* izdatno uporablja glasbeno-teoretično besedje, verjetno veliko več, kot bi si Kretzschmar želel priznati. Molče računa na osnovno tehnično znanje in stremi h »globljemu razumevanju glasbe, ki presega varnost oblike« [...] Pri poslušalcu-bralcu predpostavlja zmožljivost »razlikovanja vrat in oken« (kakor je zapisal v predgovoru k tretji izdaji *Führerja*). Ne zahteva nič manj kot sposobnost medsebojnega razlikovanja funkcij posameznih glasbenih odsekov.

[...]
 Iz organicistične ideje izhaja tudi Kretzschmarjeva hermenevtika. Ob dejstvu, da sta *Preludij* in *Fuga* v C-duru iz prvega dela *Wohltemperiertes Klavier* nastala v različnih obdobjih, Kretzschmar piše: »Da kljub temu vsepovsod obstaja notranja povezanost med obeh deloma, se pri mojstru, ka-

Scheringov hermenevtični postopek je predobro znan, da bi ga bilo treba opisati. Vprašanje, v kolikšni meri bi njegove interpretacije Beethovna lahko označili kot resnične, moramo zavreči kot brezpredmetno, saj sploh ne obstaja možnost dokazovanja nasprotnega, po kateri bi lahko merili njihovo resničnost. Glavna hipoteza, po kateri so vselejšnja podlaga Beethovnovim skladbam določena literarna dela, je vrh piramide: varuje jo naraščujoče število nadaljnjih podpornih in pomožnih hipotez. V nasprotju s Kretzschmarjevim pogledom na tolmačenje tako ne gre za eno hipotezo, temveč za hierarhično ureditev cellega kompleksa hipotez. Mnoštvo hipotez se izkaže za prednost – namesto da bi bilo argumentacijska slabost. Če namreč eno hipotezo ovrgemo z dejstvi, falsifikacija ne spreobrne veliko: zahvaljujoč neoslabelim nadaljnjim hipotezam je potrebna le neznatna razporeditev izvajanja dokazov. Zaradi izjemne načitanosti za Scheringa ni bilo nič nemogoče. Ker po njegovem ni razlike med učeno izobrazbo in common sense, med tradicionalnim znanjem in instrumentalnim umom – nastaja krog, ki ga je Schering orisal takole: »Kjer v instrumentalni glasbi brez programa izstopijo izrazito plastični odseki, se največkrat vsiljuje domneva, da se skladateljevo razpoloženje in njegova imaginacija navezujeta na realitete. Če je razlagalec sploh na pravem tiru, potem jih bo pogosto izsledil.« [...] »Pravi tir« pogojuje »izsleditev« in obratno.

Primer Scheringove piramidne konstrukcije je, denimo, tolmačenje Beethovnovih Sonat za klavir op. 26 – istega dela, ob katerem je Friedrich Rochlitz nepozabno parodiral radost do interpretiranja svojih sodobnikov. (Vprašanje je, ali je Schering razumel njegovo *Commentatiuncula* kot zgodnjo hipotezo.) Za razlago nenavadnega zaporedja stavkov (1. variacije; 2. Scherzo; 3. *Marcia funebre sulla morte d'un Eroe*; 4. *Allegro*) po Scheringu obstaja »le ena pot: zbrati vse, kar je bolj ali manj povezano z nastankom dela, to med seboj povezati in iz verige sklepov izpeljati izsledek« [...]

kršen je bil Seb. Bach, samo po sebi razume.« [...] Način, kako Kretzschmar razume vsebinske povezave obeh del – »v fugi skladatelj odpre oči ...« – je preveč nenavaden, da ga ne bi v tem zborniku ponovno navedel v celoti.

Čeravno želijo hermenevtiki analizirati glasbeni pomen, njihova tolmačenja nehotе pripelejo do tega, da nagovorjeni krog bralcev ali poslušalcev lahko sprejme ali zavrže ponujeni pomen. Do te mere hermenevtičnega ravnanja preprosto ni mogoče označiti za semantično analizo. Kretzschmarjevi in Scheringovi izsledki tolmačenja se pri tem med seboj jasno razlikujejo, kar zadeva njihovo uporabnost za glasbeno teorijo znakov. Medtem ko Scheringove interpretacije predstavljajo docela individualne dosežke – produkte (po)zn(a)nja, fantazije in bistroumnosti –, se Kretzschmar opira tudi na objektivne glasbene pomene. Objektivne v tem smislu, da v Kretzschmarjevem pojmovanju lahko večje število članov kulturne skupnosti identificira določena glasbena dejanska stanja kot določene splošne signifikate. Instanca za vprašanje, kaj potemtakem določa pomen kakega motiva ali stavka, je kolektivna navada: povezave med znakom in označenim nastajajo, se ohranjajo in spreminjajo zahvaljujoč glas-

Glavna hipoteza (H):

delo temelji na konkretni poetični ideji; izvira iz libreta Achilles Giovannija de Gamerra. Upoštevani dejstvi: 1. Riesovo poročilo in 2. Beethovnova skica.

1. V Biografskih noticah (str. 80) je Ries zapisal: »V Sonati op. 26, posvečeni knezu Lichnowskemu, je žalna koračnica v as-molu nastala na podlagi velike hvale Paërjeve žalne koračnice iz opere ‚Achilles‘, ki so jo videli Beethovnovi prijatelji.«

Riesova notica je dokazano napačna, saj je bila Beethovnova žalna koračnica napisana še pred izvedbo Paërjeve opere. Vendarle je za Scheringa pomembna povezava med Beethovnom in snovjo iz Achillesa – postavi hipotezo (H1), da štirje stavki v sonati tvorijo namerni ustreznik »upoštevanja vrednih scen v libretu« de Gamerra (»upoštevanja vrednih«, to pomeni tistih, za katere Schering verjame, da jih je identificiral). Ta podmena potrebuje nadaljnji hipotezi, in sicer (h1): Beethoven je poznal de Gamerrovo libreto, še preden se je z njim srečal v uglasbitvi Paëra; in hipoteza (h2): na podlagi tega je Beethoven uglasbil štiri scene. Mimo tega nastopita stranski hipotezi, (sh1): Beethoven je pesnika poznal; in (sh2): njegovo navdušenje nad antično snovjo mu je lahko omogočila uglasbitev Achillesa.

2. Prve skice Sonate op. 26 kažejo na:

- a) zasnovno teme v variacijski stavek,
- b) francosko-italijanski pripis: »variée tutt a fatto poi Menuetto e qualche altro pezzo caratteristico come p. E. una Marcia in as moll e poi questo,«
- c) Allegro-fragment v šestnajstinkah.

Ob tem Schering pri (H2) postavi domnevo, da je Beethovnov pripis nastal po branju ljubzenske scene med Achillesom in Brisëis (ki se jo pripisuje variranemu začetnemu stavku), a še pred branjem drugih scen, saj pripis govori na splošno o »Menuettu« (namesto Scherzo) in »Marcia« (namesto konkretne Marcia funebre). (Da Schering trdi nekaj nezaslišanega, je jasno v trenutku, ko si predočimo ne-

benemu *communis opinio*. Pomen glasbenih dejanskih stvari je mogoče raziskovati na ta način, da se ugotovi funkcija, v kakršni jo je uporabljal skladatelj in v kakršni jo uporablja poslušalec. Le metafizik išče kakršen koli pomen v glasbi sami. (Teza velja tudi obrnjenno: Hanslick je postopal metafizično, ko se je lotil kake skladbe in ugotovil, da v njeni strukturi ni razkril nobenega »izraza«.)

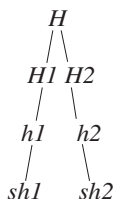
»Objektivni« pomen ne poseduje nikakršne nadzgodovinske veljavnosti, temveč korenini v določeni zgodovinski situaciji. Glasbeni pomen je objektivno toliko, kolikor najde intersubjektivno priznanje. Kot primer bi lahko navedli Kretzschmarjeve uveljavljene kategorije, ki so organizirane binarno in izkazujejo približno takole polarnost:

počasi (odmerjeno) – hitro (živahno)
 nizko (potrto) – visoko (radostno)
 mali interval (plaho) – veliki interval
 (odločno)
 tiho (zadržano) – glasno (pogumno)

Kretzschmarjevo tolmačenje je utemeljeno v ujemanju se s polarni strukturo signifikantov in signifikatov, katerih elementi nastopajo vedno v kombinacijah. Določitev ni nikakršna individualna iznajdba, temveč je značilnost slušne zavesti glasbene tradicije, ki jo je Kretzschmar zagovarjal. [V opombi je citirana Kretzschmarjeva izjava:

»nadno pretvarjanje operne ideje v sonatno zasnovo – ki nastaja sredi branja libreta.)

Tvorba hipotez kaže naslednjo strukturo:



Dve uporabljeni zgodovinski navedbi (1, 2) stojita nasproti drugima, ki ju Schering ni zasledoval. Ti sta (3) sporočilo Carla Czernija, v katerem naj bi Finales Beethovnovnega dela spodbudila »clementi-cramersko tekoča manira« in (4) Wegelerjeva opomba, da ga je Beethoven povabil k pisanju besedila za temo variacij. Na podoben način razume Schering tista dejstva in razlage iz recepcijske zgodovine Beethovna, ki jih lahko uporabi pri svojem tolmačenju. Orisani Scheringov postopek izhaja iz nelagodja, ki ga izzove nekonvencionalno zaporedje stavkov. »Določeno enkratno, ne poljubno ponavljajoče se povezovanje misli je moralo biti pri skladatelju povod za takšno, in ne drugačno celostno oblikovno podobo,« je zapisal Schering. [...] Njegovo nelagodje je estetsko in ga izpeljuje iz prepričanja, da stavki neke skladbe »kolikor hitro se razrešijo medsebojne soodvisnosti, takoj izgubijo reprezentacijsko vrednost in dobijo značaj fragmentov, medtem ko so bili poprej sestavni deli enega duhovnega organizma. Vezivnost slednjega je tako močna, da se ne more spremeniti podano zaporedje, v katerem se pojavljajo« [...].

Schering se zaplete v protislovje, ko izpelje sklep, da je Beethoven sam »vzel scene iz libreta, ki so se mu zdele najbolj izrazite, ne da bi bil pozoren na njihovo duhovno povezavo«. Poljubnost zaporedja stavkov naveže na poljubnost Beethovnovnega izbora: kavzalno izpeljana samovoljnost genija naj bi razložila samovoljno zaporedje stavkov. Toda – četudi se Sche-

»Nisem izumitelj, temveč zagovornik nauka o afektih, ki ima dolgo zgodovino.«] Ravno zato ima njegova hermenevtika vrednost za semiotike. Kretzschmar je objektivni do te mere, da je v smislu te tradicije – ki je bila obenem tudi semiotična tradicija – skladbe interpretiral kot tvorbe znakov. Navzlic odporu do »statistike« Carla van Bruycka, se je tudi sam oprl na množico poslušalcev, ki so pripadali isti semiotični tradiciji.

ringove hipoteze izkažejo za točne –, dejanski sestav izoliranih scen v sonatni cikel ne odpravi estetskega nelagodja, temveč samo razreši zgodovinsko uganko. Scheringovo tolmačenje je zmoglo zgodovinsko razložiti skladbo, vendar s stališča estetike njegova razlaga ni prepričljiva. Pri tem misel o organizmu učinkuje kot cokla. Ujet v ideološko pojmovanje umetniške stvaritve kot »organizma«, Schering brez pomisleka izključuje možnost, da je Beethoven zbral že izgotovljene posamezne stavke v eno skladbo in da jo je tako mogel ponuditi založniku. Od socialno-zgodovinske študije o povezavah med založniki in skladatelji bi lahko pričakovali, da ob pomembnih delih 19. stoletja pretrse mit o »organski enovitosti«.

Ob navedenem odlomku Kneifove analize Kretzschmarjevega in Scheringovega hermenevtičnega pristopa kaže opozoriti, da je avtor brez pridržkov umestil hermenevtiko v »semiotično tradicijo« analize, ki korenini v času, ki je daleč pred Kretzschmarjevo obuditvijo baročnega nauka o afektih (tudi afekcijah) ali figurah. Tako kot Kneifova študija opozarja na različno metodologijo in vsebinski obseg Kretzschmarjeve in Scheringove hermenevtike, namreč tudi vrsta semiologov oziroma semiotikov glasbe v zadnji tretjini 20. stoletja skuša potegniti mejnico med svojim delom in tistim, ki naj bi ga opravljali hermenevtiki. Semiotični analitični postopki podajanja glasbene povednosti, ki jih je med prvimi opredelil A. Schering v svojem »nauku o glasbenih simbolih« (*Musikalische Symbolkunde*, 1936) in ki jih je pred poltretjim desetletjem z izredno odmevnostjo »na novo odkril« Leonard Ratner, so kot otroci strukturalizma v različnih »-post« preoblekah in z njimi povezanih idejnih ter duhovnih prizadevanjih ostali osrednje gibalno diferenciacij, kakršna je tista, ki jo razkriva uvodna primerjava med prizadevanji L. Kramerja in R. S. Hattena.

Med metodo in vsebino

Hermenevtika glasbe metodološko korenini v nauku o glasbenih figurah ali afektih, ki jih je med prvimi sistematično obravnaval Joachim Burmeister okoli leta 1600. Del nemara najbolj vplivne veje semiotike glasbe ima iste zgodovinske korenine, ki jih je po Scheringu (samostojno) začrtal Leonard Ratner v začetku osemdesetih let 20. stoletja, segajo pa v obdobje klasicizma. Ratner o formalnih segmentih glasbenega stavka govori kot o »toposih«:

Povezanost glasbe s čaščenjem, poezijo, gledališčem, zabavo, plesom, ceremonijami, vojsko, lovom in življenjem nižjih slojev prebivalstva je v zgodnjem 18. stoletju vodila k razvijanju težavra značilnih figur [...]. Nekatere so bile povezane z različnimi občutki in afekti; druge so imele piktoresken okus. V tej študiji jih imenujem toposi – predmeti glasbenega diskurza. Toposi nastopajo kot v celoti izdelane skladbe [fully worked-out pieces], torej kot tipi, ali kot figure in postopki [figures and progressions] v skladbi, torej kot slog (Ratner1980: 9).

Po analogiji z baročnimi retoričnimi figurami izpeljano analitično izhodišče nakazuje Ratnerjevo stališče, po katerem je baročna glasbenoretorična zapuščina osrednjega pomena tudi za obdobje med letoma 1770 in 1800. Z istega stališča sta tako Hatten kot Kramer izpeljala svoja pogleda na povednost glasbe. Izraz *topos* (ang. »topics«; od gr. τόπος: kraj, mesto, podoba), ki ga je Ratner razumel v literarnoteoretskem pomenu kot »celoto miselnih in izraznih obrazcev določene literarne tradicije«, sta tako Hatten kot Kramer metodološko in vsebinsko še razvila. Če je Ratner tako opredeljene oblikovne člene obravnaval v skladbah klasikov po značilnostih 1) zgodovinskih slogov in 2) estetskih učinkov – k toposom je štel plesne poteze (iz menueta, passepieda, poloneze, bourréeja, gavotte, koračnice) in različne slogovne poteze (vojaško in lovsko godbo, pojoči slog, briljantni slog, francosko uverturo, musette, pastorage, turško muziko, viharški slog, občutenjski slog, strogi ali učeni slog, fantazijo in tonsko ter besedno slikanje –, koncept toposa muzikologi danes pospešeno razvijajo v različne semantične smeri. (Uvodoma omenjeno Hattenovo predavanje lepo povzema trenutna prizadevanja po širitvi koncepta glasbenega toposa; prim. še Tarasti 1997.)

Priostreno rečeno, zdi se, da je to, kar bode v oči pri semiotiki glasbe, njena metodološka zagnanost in vsebinska zadržanost, medtem ko pri hermenevtiki glasbe najbolj izstopata metodološka ohlapnost in zagnanost pri iznajdevanju vsebinskih predlogov na temo glasbene povednosti. Uvodoma omenjeni odgovor L. Kramerja, da semiotika razvija *vokabular*, hermenevtika pa *jezik*, nakazuje elementarni razkorak med metodološkimi in vsebinskimi vprašanji pri raziskovanju povednosti glasbe. Poskusi zaokroženega pogleda na glasbeno povednost, kar je Peter Hadreas označil kot »aboutness« v glasbi – za to, kar naj bi glasba želela ali mogla povedati (Hadreas 1999) –, umanjajo. Tako sta do danes ostali rdeča nit hermenevtičnih pogledov na glasbo, ob močnih spodbudah strukturalizma in semiotike v šestdesetih in sedemdesetih letih 20. stoletja, po eni plati *razumevanje* glasbenih del, po drugi plati pa »tehnično«

opisovanje oblikovnih značilnosti glasbenega stavka – torej obe plati, ki jih prej navedena primerjava med Kretzschmarjem in Scheringom razkriva kot osrednjo spoznavoslovno tematiko hermenevtike glasbe.

Vprašanje o delu in celoti, ki ga je mogoče razbrati kot pomembno spoznavoslovno iztočnico hermenevtike glasbe iz začetka 20. stoletja, ostaja eno osrednjih muzikoloških tem tudi v obdobju, ki ni bogato le z vsebinsko nepreglednostjo, temveč ga zaznamuje tudi nekakšen »comeback of systematic musicology«, natančneje: razmah empiričnih, formalizacijskih (»computational«) in kognitivnih muzikoloških raziskav (Honing 2004). Seveda se na videz samoumevna komplementarnost »duhovnih« in »naravoslovnih« ved v muzikološki praksi ne izide brez težav. Kljub temu pa, kot bo razvidno iz naslednjega poglavja, obstaja bazična vez, ki povezuje na videz nespravljljive poti razlaganja glasbe. Povezuje jih tako, da jih na videz ločuje na humanistično in naravoslovno videnje glasbene povednosti, zastavljajoč pri tem nekakšno »formalistično iluzijo« v obliki vprašanja: Ali je glasba fizikalni pojav ali duhovna dejavnost?

240 TRETJI POGLED

Teoretska razmejitev glasbene povednosti: dve tradiciji podajanja glasbe – oblikoslovje in hermenevtika

Zadnje vprašanje ima množico preoblek. Večinoma so odgovori nanj komplementarni – kot je tudi vprašanje samo na videz alternativo, v resnici pa gre za komplementarno videnje »substance« glasbe. In večina odgovorov ima svoje historije v teoriji glasbe.

Ob tem je smiselno poudariti, da tolmačenje glasbe nima tako številnih med seboj konkurenčnih si teorij – za razliko od nekaterih drugih ved –⁴, čeprav imamo precej bogato zgodovino različnih pogledov nanje. Za zadnji stoletji zgodovine glasbe Zahoda je mogoče reči, da je 19. stoletje od druge polovice

⁴ Značilna misel o relativnosti, »izmuzljivosti« nekoč domnevno jasnih in trdnih spoznavnih meril je ena osrednjih za sodobni čas. Subjektivizem in manko konsenza glede ugotavljanja dejstev naj bi silila k izbiri med obstoječimi, med seboj bolj ali manj konkurenčnimi teoretskimi predlogami. Prav to naj bi prinašala (samo naša?) sodobnost. Pogledi, teorije, paradigme itd. »v sodobnih diskusijah o hermenevtiki skušajo pridobiti zase položaj splošne ali univerzalne oz. filozofske hermenevtike, položaj, ki bi ga sprejeli za temeljno teorijo humanističnih znanosti ali – širše – vseh znanosti nasploh« (Geldsetzer 1989: 127–128).

18. stoletja podedovalo dopolnjujoči se analitični izhodišči, ki predstavljata temelj podajanja glasbenega stavka do danes. Opredeliti ju je mogoče kot *oblikoslovje* in *hermenevtiko* glasbe (seveda ne brez upravičenega, a ne tudi utemeljenega negodovanja tistih, ki skušajo za vsako ceno ohraniti »čistost« muzikološke terminologije).

Najprej k oblikoslovju.

Glasbeno oblikoslovje kot izhodišče hermenevtike

Vprašanje »tolmačenja« vsebin glasbenega stavka je smiselno zastaviti skozi zgodovinsko perspektivo, kot jo razkriva delo Adolfa Bernharda Marxa, ki ga literatura navaja kot »očeta« sodobnega oblikoslovja, torej različnih »formalizmov« v glasbi, ki iščejo močne metodološke temelje, ki bi upravičili pogosti, čeprav nenapisani uzus razlikovanja med analizo glasbenega stavka in analizo glasbe.

Če kaže metodološko utemeljenost škodovati za osrednje področje analize glasbenega stavka, ki so ga v 20. stoletju razvijali različni avtorji z različnimi teoretskimi in praktičnimi metodološkimi rešitvami, ne kaže spregledati, da je identične analitične zahteve nedvoumno formuliral že tvorec glasbenega oblikoslovja Adolf Bernhard Marx sredi tridesetih let 19. stoletja.

241

»Sploh ima pri ocenjevanju določene discipline in njenih stališč manj težje vprašanje, ali ji in koliko ji v posameznostih kaj uspe narediti, kot tisto drugo vprašanje: ali je pri sistematičnem izpeljevanju svojih predmetov v celoti in razumno predočena in spoznana [zur Anschauung und Erkenntniss gebracht]« (Marx 1837: 569).

Marx je svoja merila ocenjevanja oblikoslovja podal v poglavju z zgovornim naslovom: *O melodiki in harmoniji ter njunih mejah*. V njem je pri premisleku o tem, zakaj nimamo nauka o melodiki, ki bi bil enako razširjen in izdelan kot nauk o harmoniji, kot že večkrat pred tem in kasneje v svojem teoretskem sistemu poudaril pomen in zahtevnost celovite oblikovne obravnave glasbenega stavka, kjer sta

»melodija in harmonija dve obliki, v katerih se umetniški duh razumsko [nach Vernunftgesetzen] razgrinja in razkriva za svoj namen« (Marx 1837: 576).

Navedek je seveda del Marxovega celovitega nauka o glasbenih oblikah. V primerjavi s starimi učbeniki, ki so se sklicevali na posamezno »znanost«, »referenčno« za glasbo v tistem obdobju, in poleg te tudi na skladateljsko spretnost ter izkušnost, Marx močno poudarja *umetniško spoznanje* (Künstlerische Erkenntniss) in *umetniško vest* (künstlerische Gewissen). Zato bistvo glasbe osvetljuje skozi množico oblik, in ne prek posameznih kompozicijskoteoretskih predlog.

Marx ne govori samo o splošni teoriji kompozicije, ki je bila in je v določeni meri še vedno razmejena na naslednja področja (Marx 1837, Uvod: 4): 1. RITMIKA ali nauk o ritmu; 2. MELODIKA ali nauk o melodiji; 3. HARMONIKA ali nauk o harmoniji; 4. KONTRAPUNKT ali nauk o tvorjenju in povezovanju sočasnih glasov; 5. nauk o umetniških oblikah; 6. nauk o instrumentalnem stavku; 7. nauk o vokalnem stavku.

Marx želi od glasbenega nauka več. želi povezati posamezne panoge glasbene teorije. Očitno je, nadaljuje,

242

»da je mogoče pojme, po katerih so imenovane navedene rubrike – melodija, harmonija itn. –, razumsko med seboj ločevati, da pa je ta delitev le abstraktna in o njej umetnost ničesar ne ve. Ne obstaja melodija brez ritma, ne obstaja skladba, ki bi bila le harmonija, ni si mogoče zamisliti niti najmanjšega harmonskega sosledja brez melodije, brez povezanih glasov ali melodij. Da bi bil nauk o kompoziciji umetnostni nauk, ki naj bi posredoval umetnost, kakršna ta je in kakor živi, se ne bi smeli dalje spuščati v to protinaravno razmejitev kot v nekaj nujno potrebnega in zahtevanega; to bi bilo odtujeno nedeljivemu bistvu umetnosti.«

Marx predlaga razmejitev nauka o kompoziciji na dva obsežna dela. Za vrh prvega, »čistega« kompozicijskega nauka, je predlagal *oblikoslovje* kot novo disciplino, ki bi združevala posamezne elementarne kompozicijske panoge. Drugi del kompozicijskega nauka pa naj se, kot je predlagal in pokazal tudi sam, ukvarja s praktičnimi rečmi izvajanja »čisto glasbenih« zakonitosti. Tako je mogoče vsebinsko zasnovo Marxovega nauka strniti z naslednjo preglednico:

Čisti kompozicijski nauk

prvi del se ukvarja z razvojem:

- lestvic
- melodike
- harmonije
- harmonskega toka
- posameznih kompozicijskih postopkov, ki zadevajo dopolnjevanje med glasovi, kar vodi v →

drugi del čistega kompozicijskega nauka ali OBLIKOSLOVJE: prinaša posamene »sestavljene umetniške oblike«, ki ne potrebujejo posebne vaje v čistem kompozicijskem nauku in se jih je, meni Marx, bolje učiti ob apliciranju na določene instrumente ali glasove

Uporabni kompozicijski nauk

- instrumentalni stavek
- vokalni stavek
- povezave glasbe s:
 - a) cerkvenimi
 - b) gledališkimi (dramatische) nameni

Uvodno poglavje drugega zvezka Marxovega kompozicijskega priročnika prinaša zgovorno obravnavo pojma umetniške oblike (»Begriff der Kunstform«) (Marx 1838/71890. Marx 1838 II, Uvod: 4–5):

[Z]lahka je mogoče videti, da ima vsako umetniško delo svojo obliko. Saj ima vsako umetniško delo svoj začetek in svoj konec, torej obseg [Umfang]; sestavljeno je iz delov različnih vrst, različnega števila – na različni način. Utelesenje [Inbegriff] vseh teh značilnosti se imenuje forma umetniškega dela. Forma je način, kako vsebina dela – občutek, predstava, ideja skladatelja – postane zunanja [...], in formo umetniškega dela je treba поблиže in določene označiti kot izkaz, kot zunanost – kot podobo njegove vsebine.

Iz tega sledi, da lahko obstaja toliko oblik, kolikor je umetniških del, čeprav so določene glavne ali bistvene poteze lahko skupne celi vrsti različnih oblik. Umetniška forma je torej utelesenje osnovnih značilnosti [Grundzüge], ki si jih deli množica posameznih del. [...] Število umetniških oblik ni zamejeno [... in] vedno je mogoče iznajti nove. Po sebi ni niti zasluga niti napaka, če kompozicije tvorijo nove forme, v vsakem posameznem primeru pa se je treba vprašati le: ali forma – nova ali stara – popolnoma ustreza mislim. Le tedaj je prisotno pravo umetniško delo [wahres Kunstwerk], sicer ne, najsi je forma še tako spretno nastala znova. [...]

243

Bistvo in upravičenost oblikoslovja kot tedaj nove, celovite glasbene discipline tako ne bi smelo biti v podajanju *oblik*, temveč v spoznavanju načinov *oblikovanja*. Marx je bil zelo dovzeten za možnosti iznajdevanja novih oblik. želel je, da vsakdo »svobodno in sebi lastno razvija novo« oblikovnost. In to samo pod enim pogojem. Vsaka nova oblika naj bo v skladu z načelom, ki ga je poudaril v uvodu prve knjige svojega teoretskega opusa: »Vse je pravilno, če služi ideji« – saj utečene oblike niso le »podedovana navada«, temveč imajo določeno »globljo podstat«. Pri tem priključuje kot primere opuse Mozarta in

Beethovna in poudari, da sta oba mojstra do neke mere upoštevala podedovane oblike, vendar sta našla pot in razloge za odstopanje, saj je

»vsaka forma [...] zase le enostranska – vsaka forma ni nič drugega kakor ena od poti, po katerih umetniško ustvarjajoči um [künstlerisch schaffende Vernunft] opravlja svoja dela.« (Marx II, Uvod: 8)

Dolgoročni cilj, ki ga oblikoslovje lahko pomaga doseči, pa ni samo v podajanju formalnih potez, ki jih je mogoče opredeliti z natančnim razčlenjevanjem vloge posamezne glasbene prvine v kompozicijskem procesu. Cilj je razkriti (stopnjo) *povezanosti* določene oblike z idejo, ki jo je porodila, kajti

»[n]a sebi ni kratko malo nič absolutno napačno ali pravilno, temveč vse pravilno in nujno, če služi ideji, vse pa je napačno in nedopustno, če ne.« (Marx I, Uvod: 14–15)

244

Ko je Marx oblikoslovju podelil pomen samostojne glasbenoteoretske discipline in s tem izrazom naslovil drugi del svojega »čistega skladateljskega nauka«, je torej svojo osnovno nalogo videl v iskanju načinov nazornega prikazovanja razmerij med glasbenimi prvinami: součinkovanja, prepletanja, dopolnjevanja in izmenjevanja poudarkov med melodiko, harmonijo in ritmiko/metricko skozi dinamiko glasbenega toka. Cilja, h kateremu je uprl svoj pogled, pa ni zamejil na oblikovnost glasbenega stavka, temveč k vprašanju njegove pomenskosti. Zato kaže ob Marxovem skladateljskem nauku, v katerem je prvi opredelil oblikoslovje kot krovno kompozicijsko disciplino, čeprav ga je kasnejše pedagoško oblikoslovje skrčilo v nauk o peščici formalnih značilnosti glasbenega stavka, še posebej poudariti, da oblikoslovje šele odpira – nikakor pa ne ovira ali zanemarja – nadaljnje iskanje glasbene povednosti. Resda to, kaj Marx misli s tem, da je »forma zase le enostranska«, v njegovem učbeniku ni natančneje opredeljeno. In tudi kasnejši glasbeni »formalisti« si tovrstnih vprašanj ne zastavljajo radi.

Toda že iz Marxovih analiz (zlasti Beethovnovih del, na katerih je pravzaprav utemeljeval svoj nauk) je razvidno, da oblikoslovje prinaša samo del analitičnega »orodja«, s katerim je mogoče glasbo obravnavati, razlagati, interpretirati, tolmačiti. Tega »orodja« ne nazadnje Marx ne išče samo v formalnih postopkih členjenja glasbenega stavka, s kakršnimi se ukvarja nauk o glasbenih oblikah, temveč tudi v možnostih opisovanja glasbenega stavka z različnimi prispodobami, ki silijo k vzporejanju skladbe z živim organizmom. Natanč-

neje rečeno: Marx išče analitično orodje ne le v natančnih opisih oblikovnosti, temveč tudi v »poetičnih« (C. Dahlhaus) razlagah »vsebine« glasbenih oblik, kakršne so v muzikološko misel vpeljali »romantiki« s konca 18. stoletja: L. Tieck, W. H. Wackenroder ali pa E. T. A. Hoffmann. Marx je z opredelitvijo *glasbene oblike* kot glasbenoteoretske kategorije tematiziral vprašanje o razmerju med *snovnostjo* in obliko kot *pojavnostjo* duhovnega, umetniškega sveta, sveta materialno težko »ulovljivih« idej. Marx je torej znotraj oblikoslovja tematiziral delitev, ki je za hermenevtiko glasbe ena osrednjih: na *zunanj* ali »priučljivi« in *notranji* ali »od Narave dani«, »nepriučljivi« del kompozicijskega nauka. Natančneje rečeno, Marx je analitično tematiziral razliko med »očitnim« in »prikritim«, »vidnim« in »potrebni razlage«, »neposrednim« in »posrednim«, kar je sicer poudarjala nova kompozicijska teorija od druge polovice 18. stoletja naprej (npr. J. Riepel, J. N. Forkel, H. Ch. Koch in drugi).

Muzikologija kot hermenevtika glasbe

Zaradi dopolnjujočega razmerja med formalističnimi in hermenevtičnimi vzgibi ni nenavadno, da se Marxovi opisi posameznih skladb po konceptualnem aparatu v osnovi bistveno ne razlikujejo od tistih, ki so značilne za hermenevtiko glasbe 19. stoletja (o formalističnih in hermenevtičnih analizah 19. stoletja gl. Bent 1994). Razlika je v stopnji referenčne svobode pri razlaganju, ne v načelih, in seveda v namenu, tistemu vedno uokvirjenemu »oknu«, h kateri vsak analitik naravna svoj korak.

Kam je muzikologija naravnala svoj korak? Kljub očitni ambicioznosti, ki na tem mestu dopušča, da odgovor samo nakažemo, je vprašanje v osnovi skrajno banalno in po svoji splošnosti – vprašljivo. Pa vendarle neizogibno. Tudi odgovor, ki sledi, je zato splošen, a samo začasno, do naslednjega poglavja, ki ponuja specifičen odgovor na isto vprašanje: Kam je veda o podajanju značilnosti glasbe konkretno naravnala svoj korak?

Mimo dvomov, ki utegnejo zamegliti ali zožiti zgoraj zastavljeno splošno vprašanje, kaže izhajati iz nekega nevprašljivega dejstva, in sicer tega, da so tudi oblikoslovna prizadevanja A. B. Marxa na analitični ravni tematizirala vrsto nejasnosti o na videz »samoumevnem« spoznavoslovnem ločevanju na *kulturo* in *naravo*, ki se v končni fazi izteka v razlike med naravoslovnimi znanstvenimi pristopi in humanističnimi metodami vedenja. Marx je torej v muzikologiji tematiziral razliko, ki jo je Wilhelm Dilthey elegantno strnil z odmevno kri-

latico: »Die Natur erklären wir, Seelenleben verstehen wir.« Ni pa ponudil odgovora na vprašanje, kakšni so in kako potekajo šivi med humanističnim in naravoslovnim pogledom.

Seveda nekaterih odgovorov o tem, kaj sodi na eno in kaj na drugo področje, (ne le) v glasbi še danes ni. Vendarle pa ni videti sporno, da pri glasbeno-pedagoški praksi neizogibno trčimo na ukoreninjeno razliko: na obravnavo tistih plati, ki jih je mogoče šteti za »formalne«, torej odvisne od »glasbe same«, in na »druge« razsežnosti glasbe – in med »druge« sodi pisana paleta spoznavnih meril, od teorij občutkov in asociacij ter zgodovinskih koščkov do postavk o subjektivnem dojemanju glasbe.

Najsi je ta delitev na »formo« in »vsebino« še tako zakoreninjena, nikakor ni samoumevna. Vzemimo primer: v pedagoškem procesu ne govorimo o glasbi kot samoumevnem nespremenljivem pojavu, temveč o posameznih glasbenih delih, slogih, obdobjih z značilnimi glasbenimi zvrstmi, o teoriji glasbe, o recepciji glasbe in učinkih glasbenega stavka na poslušalca, o značilnostih posameznih izvedb, o izvajalskih ustanovah, konkretnih odzivih na posamezne koncerte itn. Pojem glasbe ne nazadnje ni samoumeven, temveč se skozi čas vsebinsko spreminja (Riethmüller 1985). Skratka: govorimo o pojavih, ki jih je mogoče obravnavati po načelih raziskovanja *naravnih pojavov*. Obenem pa nihče ne dvomi o »substancialnosti splošnega« razumevanja glasbe, namreč glasbe kot dejavnosti, za katero velja elementarno merilo: glasba bodi vse, kar je mogoče povezati z namensko urejeno zvočnostjo, z »obdelovanjem duha«, kot se glasi novoveška definicija kulture, na akustični ravni.

Razmejitev na pojmovanje glasbe kot »obdelovanja duha« in razumevanje glasbe kot »obdelovanja materije« se ne bi zdela vredna omembe, če bi razumeli vsakega od obeh pogledov kot alternativni, kot možna pristopa, in ne kot komplementarni gledišči. Toda kot komplementarni iztočnici – in razmejitev na pojmovanje glasbe kot »ustvarjene narave«, kot izraza »naravnega genija«, fiksiranega v *glasbenem delu*, in razumevanje glasbe kot »znanosti« o pravilih urejanja tonskega sistema je nedvomno znamenje komplementarnosti humanističnega in naravoslovnega pogleda na glasbo – ostaja eno osrednjih gibal pri iznajdevanju različnih opisov, tolmačenj, interpretacij glasbe do danes. Tematsko oba pogleda koreninita v teoriji *posnemanja* ali *mimesis*, eni temeljnih širše umetnostnih, ne le glasbenih teorij, po kateri je glasba *imitacija* bodisi naravnih bodisi umetelnih, artificialnih pojavov.

Teorija posnemanja se zgodovinsko pretaka po preštevilnih okljukih, da bi jih mogel na tem mestu nakazati. Vendar pa se njene niti vsebinsko zgostijo v bogato vozlišče med 16. in 18. stoletjem. Zgostijo se v času, ko kompozicijska teorija kaže razmeroma jasne rezultate sicer že vsaj stoletje poprej začrtane širitve glasbene *poetike* (gr. poiein: delati, izdelovati) iz ožje »gramatikalne« tradicije v smer pedagoško naravnane glasbene retorike (Reckow 1982). Ta postavlja v ospredje ideal humanistično razumljenega »pojezikovljenja« glasbe, katerega vsebinski obseg je sijajno podal Christian Kaden z naslednjimi besedami (Kaden 1999):

»Domnevno »pojezikovljenje« glasbe se izkaže za svoje nasprotje in izpričuje izgubo stabilnosti. Kar naj bi retoriziranje preprečilo in zavrlo – ločevanje tona in besede –, se z njim nadalje reproducira. Odtod se ni treba čuditi, da razvejene teorije glasbene retorike – sploh že navodila za njihovo praktično izvajanje – pri večini traktatov o glasbi v 16. stoletju manjkajo. Še več: celo pri avtorjih, ki se eksplicitno ukvarjajo z glasbeno retoriko, na primer Seth Calvisius, ki je v svojem traktatu Melopoeia iz leta 1592 celotno poglavje posvetil »de oratione sive textu«, se zdi, da jim je pri tej nalogi skorajda spodletelo. Do retoriziranja nastopajo, pri kasnejših obravnavah [...] teoretsko] bolj skeptično in izmikajoče. Za premislek zato ostaja vprašanje: Ali je retoriziranje zmoglo nositi ‚breme vsaj delno novega utemeljevanja glasbe‘ in ali je de facto zmoglo prevzeti nase vlogo ‚utemeljujočega, legitimirajočega načela‘ [...]?

247

Kaden na zastavljeno vprašanje odgovori takole:

»Namesto pojezikovljenja glasbe je bilo treba obravnavati retoriziranje in pretvarjanje [Vergestellung], namesto humaniziranja počlovečenje, povrh še postvarjenje [Versachlichung] in ponotenje [Vernotelung], izgubo glasbene telesnosti in razvijanje samozadostnosti zvoka. To se zdi izizivalno in tendenciozno; in zapletom niti izročila v 16. stoletju nikakor ni enkrat za vselej zadoščeno. Vendarle vztrajam pri tem, da je podana podoba kot celota ustrezna prav zaradi svoje idealnotipske prioritivne – in da zmore spodbuditi nova vprašanja.«

In doda:

»Morda je dopustno v tej zvezi pomisliti na vizijo Nikolaja Kuzanskega. Gre za vizijo ne-upodablajoče, ne-imitacijske umetnosti. Povezuje se s predočbo samoudejanjajočega se človeka, nekakšnega humanus deus, ki sam ustvarja moč lastne imaginacije [...]. Kuzanski ta problem, ne brez ironije, razloži ob primeru izdelovalca žlic, ki si naloži zahtevo po večji popolnosti kakor vsak ustvarjalec

upodabljajoče umetnosti. Temelj: žlica – in podobne priprave – ne obstajajo dane v naravi; izvirajo iz iznajditeljskega duha človeka per se [...]»

Kadnova opozorila se nanašajo na tiste premene osrednjih kazalcev, ki so, predvsem od 18. stoletja naprej, po eni plati sooblikovale merila avtonomne, absolutne, čiste glasbe, medtem ko so po drugi plati odpirale možnosti razslojevanja glasbenega razvoja skozi različne skladateljske poetike. *Retoriziranje, pretvarjanje, počlovečenje, postvarjenje in ponotenje* so fasete istega procesa, ki tako kompozicijsko zgodovino kot misel o njej vodi k sodobnemu iskanju če že ne najboljše, pa vsaj najbolj sprejemljive »teorije razlaganja«.

Delitev na humanističen in naravosloven pristop h glasbi tako skozi očala teorije posnemanja spreobrača razmerje med snovnostjo in duhovnostjo glasbe, a ga ne spreobrne. Samo okrepi mejnico, ki ločuje in obenem povezuje oba pogleda na glasbo: humanističnega in naravoslovnega. Njuno vez okrepi tako, da vprašanje glasbene povednosti zaobrne. Ne naslavlja ga na glasbo, temveč na izhodišče opazovanja. Namesto na snovne plati, ki jih je mogoče povezati z glasbo, ga naslovi na spoznavni okvir, v katerega jih je mogoče postaviti. Tako se ne sprašuje po relativni avtonomiji glasbe ali njenih estetskih funkcijah, temveč o okviru njene avtonomnosti in funkcij, ki jih lahko opravlja. Sprašuje se, kaj tvori referenčni okvir *retorizacije*, iz česa je sestavljeno *pretvarjanje* »zunajglasbenega« v »glasbeno« pojavnost, na katerih ravneh kaže govoriti o *počlovečenju* glasbe, katere rezultate prinese proces *ponotenja* sicer izvorno ustne umetnosti ipd.

V teh in podobnih vprašanjih verjetno ni težko uvideti varljivih nasprotij med tistimi, ki menijo, da se je treba ukvarjati s tekstom, in tistih, ki prisegajo na iskanje »konteksta«. Tako na primer Bojan Bujia govori o »our continuing wavering between two modes of listening« (Bujia 1997: 22). Razlika se nanaša na »two levels of musical understanding«: poslušanje glasbe kot zveneče strukture na eni strani in, na drugi, izpostavljanje posameznih »telling details« ter »assigning value to them« (Bujia 1997: 19). Z različnim teoretskim besednjakom identično »double-sided« razumevanje glasbe povsem neodvisno drug od drugega razvijata H. H. Eggebrecht, in sicer kot razliko med »estetskim« (*ästhetisches*) in »spoznavnim razumevanjem« (*erkennendes Verstehen*), in N. Cook, kot razliko med »glasbenim« (*musical*) in »muzikološkim poslušanjem« (*musicological listening*). Eggebrecht in Cook (Eggebrecht 1995; Cook 1992: 152ff) podvomita v ostro razmejitev med »kontekstualizirajočim« in »struk-

turno-formalističnim« pojmovanjem – med »kognitivnim« in »konotativnim« razumevanjem (Hübner 1994: 26-38) ali, z besedami L. Meyerja, »absolutistično«/»formalistično« (absolutistic/formalistic) in »referencialistično« (»ekspresionistično«) razumljenim svetom glasbe (Meyer 1956).

Razlike, ki silijo v ospredje pri razlikovanju med naravoslovnim in humanističnim umevanjem glasbe – in oba pogleda sodita med temelje muzikološke misli Zahoda –, izhajajo iz različnih odgovorov na vprašanje o povednosti glasbe: je glasba vrsta retorizacije, ki govori (bolj) čutilom ali (bolj) razumu, naši fizični naravi, biološkim in fiziološkim procesom v našem telesu ali ustvarjeni, skozi sita kulture izoblikovani naravi?

Ne glede na to kakšen odgovor bi utegnili najti na zadnje vprašanje, se ta izteka v problematiko, za katero se je zakoreninilo ime »interdisciplinarnost«. Razgrinja se prostor za podajanje glasbene povednosti ali pomenskosti z različnih zornih kotov. Naslednji primer interpretacije glasbe C. Levi-Straussa lepo nakazuje možnosti, ki jih ponuja hermenevtika kot tisti pristop h glasbi, ki ga je – po lastnih pretenzijah – mogoče razumeti kot »muzikologijo v malem«.

249

Primer

Claude Levi-Strauss je v pogovoru *Mit in glasba* (Levi-Strauss 1955) pri vzporednicah med glasbo in mitom govoril o dveh modusih povezav: o strukturni sorodnosti in kontigviteti. Strukturne vzporednice med mitom, jezikom in glasbo pri Levi-Straussu je mogoče strniti takole:

mit	jezik	glasba
///	fonem	sonem (tonem)
beseda	beseda	///
stavek	stavek	stavek (»melodija«)
smisel, pomen	PREVLADUJE	ZVOČNOST
←←←←←←←←	←←→→	→→→→→→→→

Če je glede strukturnih sorodnosti njegovemu pogledu mogoče pritrditi, se zaplete pri vprašanju o kontigviteti, o stičnih, sovpadajočih, sorodnih značilnostih, ki jih Levi-Strauss naveže na vprašanje o funkciji glasbe. Tako meni, da naj bi glasba v 17., zlasti pa 18. stoletju prevzela družbeno vlogo mita. In Levi-Straussova teza o kontigviteti je privlačna. Deloma je sprejemljiva, saj je

glasba do 19. stol. postala tako rekoč vzor umetnosti. Vendar Levi-Strauss ne ponuja dovolj oprijemljivih argumentov: najde možnost utemeljitve (mit izpodriva razsvetljenski um), ne navaja pa razlogov (zakaj bi glasba prevzela funkcijo mita): manjka torej del argumentacije. Njegovi glavni argumenti se iztečejo v naslednjo primerjavo semantičnosti glasbene oblike in strukture, ki je značilna za mit:

»Pozornost vzbuja denimo to, da fuga, ki je v Bachovem času dobila svojo ustaljeno obliko, zvesto ponavlja potek mitov z dvema nastopajočima osebama ali dvema skupinama oseb. Poenostavimo in si predstavljajmo, da je prva dobra, druga zlobna. Pripoved, ki jo predstavlja mit, narekuje, da ena skupina poskuša ubežati drugi in se pred njo zavarovati; eno skupino torej lovi druga skupina, pri čemer enkrat skupina A dohiti skupino B, drugič skupina B lahko pobegne - popolnoma enako kot pri fugi. V francoščini to imenujemo le sujet et la réponse. Antiteza ali antifonija se razteza skozi celotno zgodbo, dokler se obe skupini skorajda popolnoma ne pomešata in prepleteta - to ustreza stretti fuge. Sledi sklepna razrešitev ali sklepni vrhunec konflikta v združitvi obeh principov, ki sta si bila v mitu vseskozi med seboj nasprotna. Lahko bi šlo za konflikt med višjimi in nižjimi silami, med nebesi in zemljo, med soncem in podzemnimi silami ali kaj podobnega. Glede na strukturo je mitična razrešitev v združitvi močno podobna akordom, ki zaključujejo in sklenejo skladbo, kajti tudi sklepni akordi predstavljajo združitev skrajnosti, ki se v tem primeru spojijo. Povrh pa je mogoče pokazati, da obstajajo miti ali skupine mitov, katerih ustroj je enak zgradbi sonate ali simfonije, rondoja, tokate ali kaki drugi izmed tistih mnogih oblik, ki jih glasba ni ravno odkrila, temveč si jih je nezavedno izposodila pri mitu.«

C. Levi-Strauss torej glasbi odreka »avtonomnost« in zato tudi strukturna sorodnost glasbe izgubi vsakršno ekskluzivnost, ki ji jo sicer sploh ne odreka. Glasbena oblikovnost tako ni le glasbena. Lahko je mitska, arhitekturna, »naravna«, »umetna« ipd. Torej Levi-Strauss na tem mestu ne ponuja razloga, ki bi v celoti podprl tezo o kontigviteti, čeprav ta še vedno ostaja smiselna in v določeni meri tudi nevprašljiva. Ne nazadnje govori o glasbi, ki tvori srčiko glasbene tradicije Zahoda in ki – kljub avantgardnim prepričanjem o »zastarelosti« in »izčrpanosti« tega glasbenega jezika – do danes ni izgubila privlačnosti.

Njegovo vztrajanje pri identični oblikovni semantiki mita in glasbe od 17. do 19. stoletja je kamenček v mozaiku krepko zakoreninjenega splošnega prepričanja, po katerem naj bi bila glasba (brez pridevnika) vrsta skladb in nekaj slogov novoveške zahodne kulture. Prav zaradi tega jedra sodobnega glasbe-

nega življenja je ne nazadnje mogoče pripisati glasbi določeno »elementarno, toda nikakor ne enostavno funkcijo«, ki jo je mogoče nadalje razvejevati na različne funkcije (v vsakdanjem življenju, v šolskih sistemih, ekonomiji ipd.), kot poudarja Jens Brockmeier (Brockmeier 1999: 178). (In nemara drži, da so »oblike in strukture umetnosti tako raznoliko prekrile in medseboj razvejene kakor mitske«; Brockmeier 1999: 179.)

Tako je elementarna sorodnost glasbenih in neglasbenih oblik pravzaprav edino šivankino uho, skozi katero poteka vezna nit med mitom in glasbo, pa ne le med njima, temveč tudi med glasbo in jezikom, glasbo in upodabljačo oz. plastično umetnostjo, glasbo in človekovo psiho, glasbo in ... Toda, ali je treba zastaviti vprašanje o primerljivosti glasbenega stavka z vsem okoli njega tako, kot ga je Brockmeier, ki se med drugim, upravičeno sprašuje: »Ali je spričo prepletenosti mita in umetnosti sploh mogoče govoriti o različnih oblikah organizacije človekovega sveta in lastne izkušnje«? (Brockmeier 1999: 181.) Sta recimo mit in glasba zgolj dve izmed pojavnih oblik človekovega delovanja, ki metodološko ne zahtevata drugačnega, temveč kvečjemu prilagojeno razumevanje?

251

Pritrdilni odgovor, ki za glasbenika verjetno ni sprejemljiv, za kulturologa pa edino veljaven, bi mogli slutiti že iz opredelitve mita, kakršna je tale: »Da se mit ne nanaša na nikakršne dejanskosti in da imena v njem ne označujejo nikakršnih realnih posameznikov, še ne pomeni, da se odpoveduje izkušnjski resničnosti. Kljub temu pa tega razmerja ne kaže razumeti kot razmerja od-slikave ali reference« (Henze v: Brockmeier 1999: 203). Mit nadalje dopušča »vzpostaviti igro simbolnih zvez, ki zagotavlja relativno koherenco, stabilnost in trajnost celote« (Vernant, v: Brockmeier 1999: 190). Mar v teh opredelitvah mita ni videti tudi definicij glasbe(nega dela)?

Levi-Straussovo strukturno in funkcijsko vzporejanje glasbe in mita, ki bi jo mogli z različnimi arhetipskimi vzporednicami (prim npr. Karbusicky 1991) dodobra razširiti, nima teoretsko-vsebinskih zamejitev. Z razmejitevjo obravnavanega pojava na njegovo strukturiranost in vlogo, ki jo »opravlja«, se kamor koli usmerjeni interpretaciji tako rekoč na stežaj odpre nekakšen »medprostor brez meja«, točka, ki dopušča vmes, med strukturno primerljivostjo in možnimi vsebinami dodajati, odzemanjati ali spreminjati pomenskost glasbe. Identični postopek, ki ga nakazuje zgornja prisposoda o glasbi in mitu, je ne nazadnje značilen tako za hermenevtiko glasbe H. Kretzschmarja kot za »nauk o glasbeni

simboliki« A. Scheringa, za sodobno semiotiko in hermenevtiko glasbe, kakor tudi za tista prizadevanja t. i. *New/Critical/Cultural Musicology*,⁵ ki želijo glasbo prikazati v »vseh njenih razsežnostih«. Pri tem nastaja nekakšna »dinamična geometrija« identitet (Monelle 1992: 57), ki izhaja iz napetostne igre dveh spoznavoslovnih polov, po katerih je glasba bodisi nekakšen dinamo fizioloških procesov, fizikalni pojav, čista zvočna forma, ki zahteva naravoslovno obravnavo, bodisi gibalo najrazličnejših kulturoloških vsebin, ki se jih je treba lotevati s humanističnim in družboslovnim analitskim aparatom. Iz trenja med obema nizoma »pomenov« izraščajo različne možnosti razlag glasbe.

Toda – nikakor – ne gre za nepregledno množico tematik, pač pa različnih vsebin. Najsi se te zdijo še tako različne: druga ob drugo ne zadevajo kot rivalske teorije o resnični (čutni) podobi glasbe, temveč na različnih ravneh dopolnjujejo pojavne oblike glasbe. Na katerih ravneh?

ČETRTI POGLED

Spoznavoslovne razmejitve glasbene povednosti

252

Verjetno je odveč dvom, da gre pri interpretaciji za določeno umeščanje ali kontekstualizacijo, bolj ali manj sistematično podajanje značilnosti pojava po določenih predpostavkah in z rezultati, ki nadalje bodisi zavračajo ali potrjujejo stare ali pa, v najboljšem primeru, ponujajo nove interpretativne iztočnice. Brez ambicije po temeljitem pregledu vprašanj in metod, ki sodijo ali pa ki jih kaže šteti k tradiciji hermenevtike glasbe, bi želel na kratko primerjati različne spoznavne ravni. Dosedanje predloge sistematizacije analitičnih ravni nakazujejo denimo dela Siegfrieda Mauserja, Jeana-Jacquesa Nattieza, Christiana de Lannoya, Simone Mahrenholz, Roberta S. Hattna in Candance Brower (Mauser 1996; Nattiez 1990; Lannoy 1993; Mahrenholz 2000; Hatten 2004; Brower 2000).

Najprej k Mauserju, ki v geslu o hermenevtiki glasbe v eni osrednjih glasbenih enciklopedij ponuja naslednja štiri gledišča interpretiranja glasbene prakse⁶:

⁵ Lawrence Kramer (Kramer 2003: 125), eden vodilnih predstavnikov te smeri, predlaga za »novomuzikološka« prizadevanja, ki so značilna za del ameriške muzikologije od sredine osemdesetih let 20. stoletja izraz »cultural musicology«, kar bi bilo smiselno posloveniti kot »kulturologija glasbe« in ne »kulturološka muzikologija«, kot se utegne zdeti na prvi pogled pravilno.

⁶ Pojem »glasbena praksa« uporabljam v najbolj razširjenem pomenu, ki ga je mogoče najti pri sociologu glasbe Kurthu Blaukopf (Blaukopf 1986), torej kot krojni pojem, ki vključuje tako

	<i>Avtor</i> [Autor]	<i>Tekst</i> [Text]	<i>Izvajalec-zvočni dgoдек-poslušalec</i> [Aufführender-Klangereignis-Hörer]
<i>Raven dejstev</i> [Ebene des Faktischen]	[...]	[...]	[...]
<i>Raven intencionalnosti</i> [Ebene der Intentionalität]	[...]	[...]	[...]
<i>Raven aktualizacije</i> [Ebene der Aktualisierung]	[...]	[...]	[...]
<i>Raven zgodovinskega konteksta</i> [Ebene der Geschichtlichkeit]	[...]	[...]	[...]

Mauserjeva gledišča na glasbeno prakso spominjajo na prirejeno tripartitno shemo Jeana Molinoja v glasbenosemiološkem sistemu Jeana-Jacquesa Nattieza (Nattiez 1990: 10ff). Nattiez (Nattiez 1990: 10 isl.) predlaga tri zorne kote, iz katerih se razkriva povednost glasbe: 1) »poietično raven« (poietic level), kamor sodijo zgodovinske plati pojava, »nevtralno raven« (neutral level), ki se nanaša na »glasbeni tekst«, in »estezično raven« (aisthesic level), ki vključuje posameznosti samostojnega življenja glasbenega pojava. Glavna razlika med Mauserjevimi in Nattiezovimi analitskimi gledišči je diferenciranost, ta pri Mauserju omogoča večjo natančnost izsledkov, zlasti pa v tem, da Nattiez opredeljuje polja glasbene prakse po elementarnih kategorijah, medtem ko skuša Mauser konkretneje precizirati pojave.

253

Nattiezovi podobna je Lannoyeva, prav tako tripartitna shema analitskih gledišč. Za razliko od Nattieza, Lannoy (de Lannoy 1993: 206 isl.) ponuja tri ravni realnosti, skozi katere glasba dobiva pomen: 1) raven »realnosti stvari« (Dingwirklichkeit), kjer so pomembna snovna, oprijemljiva dejstva, 2) raven »realnosti izkušnje« (Erfahrungswirklichkeit), ki se zamejuje na subjektivne razsežnosti pojavnega sveta, in 3) raven »sistemske realnosti« (systemische Wirklichkeit), ki se nanaša na spoznavoslovno, »vednostno« plat pojavov. Lannoyeva shema je sorodna Mauserjevi, zlasti če bi, na primer, mogli Mauserjevi srednji gledišči (raven intencionalnosti in raven aktualizacije) vključiti v Lannoyevo »resničnost izkušnje«. Vendar bi tudi v tem primeru v Lannoyevi shemi ostalo nekaj, kar je pri Mauserju mogoče samo slutiti: Lannoy poudari epistemoliško raven, »sistemsko resničnost« (= sistematično urejeno podobo resničnosti) kot razmeroma samostojno raven interpretacije.

dejavnosti, povezane z glasbo, dobrine, vezane na glasbo, in idearij, ki je na kakršen koli način povezan s pojmom glasbe.

Nadalje se kaže vprašati: Ali je v Mauserjevi shemi domnevana raven interpretacije tudi v presečišču med četrto vrstico in tretjim stolpcem (raven zgodovinskega konteksta / izvajalec-zvočni dogodek-poslušalec)? Ali je raven interpretacije implicirana tudi v presečišču med tretjo vrstico in tretjim stolpcem (raven aktualizacije / izvajalec-zvočni dogodek-poslušalec)? Četudi bi Lannoyevo vprašanje o »sistemski resničnosti« moglo veljati za obe omenjeni ravni pri Mauserju, nadaljnjo nejasnost prinese vprašanje o razmerju med »objektivno« »ravnijo dejstev« in tremi ravnimi pod njo v shemi. Pravzaprav bi mogli reči, da je treba Mauserjevo »raven dejstev« – podobno kot Nattiezovo »nevtralno raven« ali Lannoyevo »realnost stvari« – podvojiti tudi v njegovem stolpcu. Ne nazadnje je »raven dejstev« protipol interpretativne podmene, interpretativnih predpostavk: brez predpostavk in dejstev ni mogoče govoriti o interpretaciji. Z drugimi besedami, Mauserjeva hermenevitična shema je bolj diferencirana od Lannoyeve in za razliko od nje je nagnjena k predpisovanju tega, kar je treba interpretirati (čeprav avtor seveda v citiranem besedilu svari, da ponuja samo deskriptivni model, in ne »hermenevitične formule«), medtem ko Lannoyev epistemološki kompas zajame v primerjavi z Mauserjevim precej širši kos sveta.

254

Sorodno, pa vendar od Lannoyeve drugačno epistemološko razmejitev treh analitskih ravni predlaga Susanne Mahrenholz (Mahrenholz 2001: 195 isl.): (I_3) »raven zavestnega doživetja« (Ebene des bewußten oder bewußtfähige Erlebens), (I_2) »raven dejavnosti po utečenih navadah« (Ebene des Gewohnheits- und Gleichförmigkeitsmuster) in (I_1) »raven predzavedne simbolizacije« (die den bewußten Symbolisationsleistungen vorgelagerte Ebene).

Če Mauser implicira in Lannoy zahteva obravnavo »znanstvenega jezika«, medtem ko »elementarnejše« ravni previdno brzdata v razmeroma stvarno oprijemljivih okvirih, Mahrenholzova predlaga tekoč prehod med težko ulovljivo predzavednostjo na enem koncu in zavednimi pojavi na drugem. Vse skupaj naj bi bilo podvrženo znanstveni obravnavi raziskovanja glasbe. Ponudi tako rekoč idealno topografijo spoznavnih gledišč, ki bi si jih raziskovalec v praksi lahko samo želel. Še zdaleč ne gre za samo glasbi posvečeno shemo gledišč, pač pa za celovit okvir, ki terja nadaljnjo diferenciacijo vsebin, medtem ko je tematsko komajda mogoče še kaj domisliti.

Težava, ki se pojavlja ob primerjavah, kakršna je prej nakazana sopostavitev spoznavoslovnih konceptov, se razkriva v dveh nizih vprašanj: v enem se za-

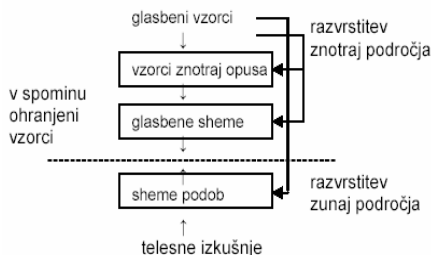
stavljajo vprašanja o tematskih okvirih, ki prispevajo k opredelitvam povednosti glasbe – ta ni vprašljiv: vse pri omenjenih raziskovalcih navedene spoznavne ravni se med seboj dopolnjujejo –, medtem ko se drugi niz vprašanj izteka k »banalnim« metodološkim težavam o natančnosti in logičnem povezovanju izsledkov. Zlasti drugi niz vprašanj odpira osrednjo spoznavoslovno problematiko hermenevtike glasbe.

V doslej omenjenih shemah je očitno vprašanje nadaljnje diferenciacije tisto, ki bi moglo potrditi ali ovreči veljavnost ponujenih spoznavnih predlog. Vse bi mogli nadalje diferencirati – denimo z na glasbo konkretnije navezanimi predlogami epistemološkega urejanja »sveta dejstev«, ki ju ponujata kognitivistično zasnovani shemi opozicij Robert S. Hattena ali pa antropološka preglednica Candance Brower:

Hatten ₂2004: 254.

nezaznamovano	↔	zaznamovano
I. generalno (vrsta [genus])	[analitične stopnje] [hierarhije klasifikacij]	specifično (razred [species])
II. abstraktno	[stopnje manifestacije]	konkretno
III. nerazločno	[virtualno – dejansko] [stopnje karakterizacije] [pragmatično v smislu ravnih aplikativnosti ali interesa]	precizno (deiktično ali ostentično ⁷)

Brower 2000:325.



⁷ »Deiktičnost« je jezikoslovni izraz za besede, katerih pomen je vsaj v določeni meri odvisen od konkretnega konteksta, v katerem so izgovorjene. Večinoma se nanaša na npr. osebne ali kazalne zaimke. »Ostentičnost« se nanaša na prikazovanje nečesa, pri katerem nastajajo možnosti različnega razumevanja prikazanega pojava.

Če je shema Browerjeve nekakšna geštaltistična konkretizacija predvsem de Lannoyeve sheme, se Hattnova opredelitev »treh opozicijskih osi karakterizacije izraznega pomena v glasbi« dopolnjuje tako z Lannoyevo segmentacijo »treh ravni realnosti« kot tudi s členitvijo interpretacije/simboliziranja Mahrenholzeve (brez njenega navezovanja na raven predzavednega). Opredelitvi povednosti glasbenih struktur Hattna in Browerjeve pa tako rekoč silita k premisleku o potencialni verigi pomenov in vsebin, ki glasbo uvrščajo v monellejevsko »dinamično geometrijo« identitet.

Ta je razvidna, če se vprašamo: Kaj nam povedo navedene in podobne sheme analitskih ravni ali spoznavnih gledišč,⁸ vključno z nekaterimi tipologijami glasbeno-analitičnih tehnik?⁹ Zakaj so pravzaprav pomembne za hermenevtiko glasbe?

Navesti je mogoče vsaj dve različici odgovora na zastavljeno vprašanje. Prva strnjeno povzema, kar druga v nadaljevanju osvetli.

256

Kratek odgovor bi se lahko glasil takole: Diferenciacija epistemoloških gledišč in segmentiranje glasbene prakse so osrednja naloga tako muzikologije kot tudi vsakega drugega hermenevtičnega pogleda. Epistemološke ravni usmerjajo pogled k podrobnostim »realnega sveta« in pomagajo povezovati in obenem razmejevati množico možnih pogledov na povednost glasbe. Z drugimi besedami, pomagajo razumeti, da so lahko pojmi, kot so recimo »zvočni tok« (»auditory stream«, Albert Bregman), »zvočni segment« (»auditory object«, James Wright), »segment« (splošen izraz za glasbeni člen, ki izhaja iz kompozicijske t. i. pitch-class set teorije), »oblikovni člen«, »topos«, »gesta«, izrazita (»salient«) ali »izstopajoča« (»marked«) struktura (semiotika glasbe), »figura« (splošen izraz, v glasbi uporabljan zlasti od baročne *Afektenlehre* naprej) *interpretacije* istega odlomka glasbenega stavka. Zaradi teh razlik bodo kulturologi lahko v tem videli recimo razkroj družbe, psihiatri znamenje mentalne prenapetosti, feministke šovinizem moške kulture, kdo drug pa morda zgolj prijetno ali neprijetno zvočnost. Nakazane epistemološke ravni tako v končni fazi v enaki meri odpirajo tako spoznavoslovna kot tudi etična vprašanja.

⁸ Prim. npr. še Mühe 1978: 6; Brower 2000: 325; Eberlein 1994: 326 and Eberlein 1998: 319; Pizzi / Ignelzi / Rosato 2004: 51, 54.

⁹ Npr.: Schneider/Seifert 1986 in Nattiez 1992: 539.

Daljši odgovor na zgodnje vprašanje bi kazalo preformulirati s tremi poudarki.

Prvič. Spoznavoslovna merila iz podanih shem je mogoče šteti za zelo razširjena gledišča, v katera se izteka večina (odmevnih in manj odmevnih) opredelitev pomenskosti glasbe. Glede na to, da so tovrstne sheme redke, »predalčkov«, denimo, na »muzikološke« in »nemuzikološke« poglede na glasbo, ne kaže razumeti drugače kot izkaz pragmatičnih, nikakor pa ne v stroki utemeljenih razmejitev. Ker hermenevtika glasbe svobodno izbira sredstva, se mora zavedati epistemoloških ravni, ki jih vpleta v podajanje.

Drugič. Razlike med različnimi tradicijami obravnave glasbe se razgrinjajo predvsem v dve smeri: 1) vsaka od navedenih shem izhaja iz drugačne spoznavne tradicije ali, bolje, meddisciplinarnega nagiba;¹⁰ 2) različni poudarki v aparatu njihovih analitičnih kategorij ne prinašajo nasprotij, pač pa kažejo na soodvisnost analitičnega aparata med humanističnimi vedami, družboslovnimi in naravoslovnimi pristopi. Tudi v tem bi morala hermenevtika glasbe zavzeti vlogo posrednika med skrajnostmi »strogo formalnega« in »ohlapno samovoljnega« podajanja glasbene povednosti.

257

Tretjič. Pretenzije zgoraj navedenih in podobnih podjetij bi kazalo preizprašati. V iskanju jasnih razmerij med »objekti« in »subjekti« ponujajo zgoraj navedene in sorodne sheme spoznavnih ravni možnost pretresanja ene temeljnih dihotomij raziskovanja glasbe, namreč tisto diltheyevsko razmejitev na naravoslovne in humanistične vede. Omogočajo formalizirati zev, ki dopušča dvome, po katerih naj bi se naravoslovje nagibalo k pretirani sistematizaciji, medtem ko naj bi humanistika morda puščala preveč vprašanj po nepotrebnem odprtih zaradi svojih domnevno izmuzljivih »objektov« proučevanja, ki se izmikajo primežu imena (Huron 1999).

Različna gledišča seveda ne prispevajo k enoviti raziskovalni nomenklaturi. Toda formalizacija perspektiv, kakršno ponujajo navedene sheme, prinaša pomembno prednost: skupen pogled na vsaj tri pomembne cilje, ki humanistiko

¹⁰ Mauserjeva shema izhaja iz nemške tradicije filozofsko in sociološko usmerjene Musikwissenschaft, Nattiezova shema korenini v francoski semiologiji, Lannoyeva predloga črpa iz lingvistične psihoanalize, Simone Mahrenholz razvija nekakšno križišče idej umetnostnega teoretika Nelson Goodman, interpretacijske teorije Günterja Abela in psihoanalitskih nastavkov, Hatten pa združuje v glavnem izsledke kognitivnih glasbeno-psiholoških raziskav, semiotiko C. S. Piercea in izvajalsko prakso.

ločujejo od naravoslovja:¹¹ strukturiranost (glasbenih) pojavov, iskanje relevantnih dejstev, ki konstituirajo (glasbene) pojave (njihov »prej« in »zdaj«), in značilnosti dojemanja, kognicije (glasbenih) pojavov. Gre torej za *priostrovanje spoznavnega obzorja*, ki je skupen tako naravoslovju kot humanistiki.

Poraja se torej vprašanje o možnostih obvladovanja obsežnih področij glasbene prakse s pomočjo »predalčkanja«, ki sili v ospredje premislek o metodologiji raziskovanja. Zdi se, da vsaj teoretično idealno povezovanje različnih plati glasbenega pojava pelje k nekakšni »vast dilemma« (I. Stewart), k »nepremagljivim težavam« nenehnega hermenevitičnega kroženja in premerjanja različnih dejstev o »glasbi sami« in o kontekstih, v katerih se nahaja. Na tej točki, ko riše prevlado relativnosti na račun svobodnega, subjektivnega, obstranskega, pozabljenega ali kako drugače »usrediščenega« pogleda na pojave, ta izpeljava zveni precej banalno.

258

Toda obenem ne gre spregledati, da vsaka od zgoraj navedenih spoznavoslovnih shem obravnava glasbo kot del kulturne prakse, pa tudi kot specifičen snovni pojav. (Pravzaprav si ob njih ni težko predstavljati muzikologa, kako z žuga-jočim prstom sviri pred dekonstrukcijo¹² avtonomije glasbe, de-substancializacijo, »demistifikacijo«, ki da ne ustreza ne častitljivi zgodovini te *posebne* umetnosti in ne njeni »naravi«.) Toda zdi se, da nazadnje manj prevlada relativizem nad substancializmom (ali z Meyerjevimi besedami: referencialistični / ekspresionistični pogled nad absolutističnim / formalističnim), veliko bolj pa perspektivno formaliziranje kontekstov, razlik, pomenov, vsebin, sledi ipd. S te pozicije je nedvomno mogoče govoriti o kakovosti raziskovanja sestavnih delov glasbene povednosti. (Ne nazadnje bi verjetno samo redki zanikali, da formalizacija različnih spoznavnih ravni in diferenciacija glasbene prakse – četudi prinašata nova spoznavna besedišča in metode – ne odtegujeta misli od specifično glasbenih pojavov. Samo pomagata k celovitosti spoznavanja: ne le spoznavanega, temveč tudi spoznavajočega.)

¹¹ Seveda obseg ciljnih področij variira. Pri Mauserju gre za vprašanja, ki zadevajo avtorja, tekst, izvajalca, zvočni dogodek in poslušalca; pri Nattiezu, Lannoyu in Mahrenholzovi shemi je mogoče vključiti celotna polja podatkov domala brez omejitve, medtem ko Hatten usmerja pozornost na kognitivne kategorije. Čeprav je vsako kategorijo mogoče nadalje dodelovati na vrsto načinov, so nekatere zamejene na določene nize vprašanj. Zato sta, denimo, Mauserjeva in Mühejeva shema bolj preskriptivni v primerjavi z drugimi in, vsaj načelno, ne tako širokosežni.

¹² Naj mi bo dovoljeno uporabiti specifični filozofski pojem kot generičen izraz za različne spoznavne postopke, ki odpirajo različne poglede na isti pojav.

Namesto sklepa: hermenevtika glasbe med sistematično teorijo in pragmatičnim pristopom

V muzikologiji prinaša sodobni razmah empiričnih, formalizacijskih (»computational«) in kognitivnih muzikoloških raziskav (Honing 2004) drugačna spoznavna stališča v primerjavi z enako močno razvejenimi »anti-« ali »a-formalističnimi« nastavki raziskovanja glasbe. Toda razlik ne kaže iskati v nepomirljivih metodoloških razhajanjih, pač pa v obsegih vprašanj, ki si jih različne discipline zastavljajo o glasbi.

Z drugimi besedami: čeprav konceptualne razlike med disciplinami s svojimi različnimi vokabularji puščajo vtis, da gre za nepomirljive poglede, se zdi, da gre bolj za narečja jezika, s katerim razlagamo glasbo. In četudi bi vsak dialekt zahteval zase status jezika, bi morala hermenevtika glasbe – kot trenutno edini analitski pristop, ki skuša prevzeti vlogo holistične teorije o glasbi – prevzeti nase poslanstvo *sistematičnega povezovanja* teh jezikov v koherentno teorijo. Je to že naredila?

Pritrdilnega odgovora ni, če se hermenevtiko glasbe razume v njenem primarnem smislu: kot pristop z analitičnimi postopki, ki nimajo končnega cilja, razen iskanja krožnice, kjer bi se stekala različna gledišča. Interdisciplinarnost, kot dolgoročni spoznavoslovni projekt, to že počne. (V zamisli integralnega, holističnega pristopa je mogoče prepoznati ideal, s katerim se spogledujejo tako izvajalske prakse, filozofije, kulturologije kot tudi medicine in fizike.)

259

Seveda zahteva prej omenjena domneva, da hermenevtika glasbe skuša interpretirati pojave holistično, veliko več argumentacije, kot jo ima na voljo priložnostni članek. Že opredelitev besedil, ki bi jih bilo treba uvrstiti med hermenevtična, bi zahtevala kompleksno primerjavo med različnimi »šolami« analitične misli. Kljub temu pa ne gre zanikati, da vsaka trditev o glasbi lahko zase pričakuje svoje mesto v fasetah hermenevtike glasbe, medtem ko ni prav veliko takih, ki bi jih mogli zadovoljivo označiti za hermenevtiko glasbe.

Po analogiji z mladostnimi sanjami Clauda Lévi-Straussa, ki naj bi si namesto kompozicije z notami za življenjski cilj zadal »kompozicijo s pomeni« (Levi-Strauss 1995), hermenevtika glasbe skuša najti prepričljive vezi med »čisto glasbenim« in »zunajglasbenim«. Z iskanjem vzporednic med glasbo in konteksti, v katerih se nahaja bodisi glasba bodisi tisti, ki o njej govori, meto-

določko prinaša dragocene možnosti raziskovanja glasbe kot *enega od* človekovih *jezikov* izražanja in sporočanja.

Težava seveda nastane pri vzpostavljanju spoznavnih ravni, iz katerih se črpajo analogije med »glasbo« in njeno »okolico« (prim. npr. Brockmeier 1999: 179). Na primer: ali so glasbene oblike in tiste, ki jih najdemo pri mitu, samo »zwei verschiedenen Organisationsformen menschlicher Welt- und Selbsterfahrung« (Brockmeier 1999: 181), ki zahtevata prilagojen in ne drugačen spoznavni status in posledično metodološki pristop? Pritrdilen odgovor, ki bi bil popolnoma sprejemljiv za sociologa, komajda pa za izvajalca glasbe, očitno prinaša »dinamično geometrijo« identitet (Monelle 1992, 57). Glasbene pojave razpenja med nadčasne univerzalije in zgodovinska kolesja konkretnosti, puščajoč veliko prostora interpretacijam z različnih zornih kotov.

Toda manj kot različnost zornih kotov bega metodologija, ki na hermenevtiko glasbe naslavlja vprašanje: Ali gre za sistematično teorijo ali pragmatičen pristop h glasbenim pojavom – analitična pridobitev ali pêle-mêle razlagalnih možnosti? Zdi se, da hermenevtika glasbe odstira to vprašanje skozi mehanizme, ki sodobnemu umu razkrivajo »trenutek resnice« iz Andersenove pravljice *Kraljeva nova oblačila*: se je treba režati kraljevi slepoti, ker ne uvidi svoje nagosti, ali je treba žalovati, ker ima ljudstvo takega kralja? Prisproda skriva resno navideznost protislovja. Po eni plati hermenevtika glasbe obljublja sijajne spoznavne možnosti: mogla bi biti konsistentna teorija z jasno metodo iznajdevanja vezi med »glasbenim« in »zunajglasbenim«. Toda po drugi plati je hermenevtika glasbe tudi kontingenten pristop, katerega izsledki lahko hitro razvedenijo, če nenehno ne preizprašuje lastno pozicijo znotraj spoznavoslovne skupnosti, s katero je povezan.

Podobno kot uvodoma omenjeni gledišči L. Kramerja »od zgoraj navzdol« (»top-down«) in R. Hattena »od spodaj navzgor« (»bottom-up«) ponujata vredne interpretativne iztočnice – torej tako kot prvi skuša opisovati glasbene pojave z univerzalizirajočega stališča »duhovne dejavnosti«, medtem ko drugi k njim pristopa po načelu nizanja specifičnih partikularij – bi morala hermenevtika glasbe prevzeti stališče »od sredine navzven« (»middle out«), kot ga denimo na področju kognitivne analize glasbe predlagata Parncutt in Pascall (Parncutt / Pascall 2002). Podobno kot je antično božanstvo, po katerem je hermenevtika dobila ime, ohranilo različne podobe za svoje različne funkcije, ki naj bi jih opravljalo – ne le kot glasnik Olimpa in spremljevalec človeških duš na poti v

onstranstvo, ampak tudi kot utemeljitelj različnih veščin (npr. jezika in pisave) in umetnosti (domnevno je Hermes iznajditelj lire in kitare), zaščitnik pastirjev, trgovcev in celo tatov –, namreč hermenevtika glasbe odpira množico vsebinskih referenc med glasbo in zunajglasbenim. Pri tem nenehno išče posamezna »znamenja« (starogrško *herma*: *skala, kamen*, ki kaže pot, kažipot k svetim krajem), ki odpirajo možnosti posredovanja med svetovi, pomagajo prenesti sporočila bogov do ljudi, artikulirajo skrito, težko razumljivo misel na jasen način. Toda ne vedno »v glasbi«, pogosto tudi zunaj nje, »od zgoraj«, večidel pa »od sredine navzven« v obe smeri, tako pod kot tudi nad glasbo, z enim očesom na njej, z drugim okoli nje, ob njej.

Hermenevtika glasbe bi kot sinonim za interpretacijo morala skrbeti za aksiološka vprašanja, ki jih vključuje v prejšnjem odstavku omenjena analiza »od sredine navzven«. Tovrsten pristop bi mogel usmerjati interpretacije ne le k različnim pomenskim ravnam glasbenega stavka in izraza, temveč tudi h kompleksnejšim vprašanjem o vlogi in vrednotah, ki jih glasba prinaša, ima ali pa ustvarja v posameznih glasbenih praksah. V tem oziru bi bila lahko hermenevtika glasbe ne le epistemološki kompas tako formalistično kot referencialistično naravnanih analiz, temveč tudi virtuozen pedagoški pristop, križpotje med »spekulativno« humanistiko in »faktografskim« naravoslovjem. Ne nazadnje hermenevtika glasbe to tudi je: interpretativni pristop in epistemološka teorija. Zmore, rečeno s parafrazo Lyotardove misli o metodiki, »poiskati glasbo kjer koli, tudi (in predvsem) zunaj glasbe same« (Lyotard 1990, 142).¹³ Zmore torej tudi opredeliti – ali zamegliti – vrednote, ki hermenevtiki omo-

¹³ Aluzija na Lyotarda ni povsem naključna. Znotraj velikega števila naslovov, ki vključujejo ali nakazujejo kakor koli že razumljeno postmodernost, je mogoče kot tipično za čas šteti zbirko pisem Jeana-Francoisa Lyotarda iz let 1982–1985 z naslovom *Le postmoderne explique aux enfants* (1986). Omenjena Lyotardova pisma sklene simpatičen »prebudniški« poziv k prevrednotenju načel podajanja znanja: »Nova naloga didaktične misli: poiskati svoje otroštvo kjer koli, tudi zunaj otroštva«. Zgolj na videz cinični naslov Lyotardovih pisem različnim prijateljem, ki nikakor niso namenjena otrokom, kot bi se utegnilo zdeti po naslovu, upravičujejo povsem pragmatični razlogi. Sledeč prepričanju, da ima »misel na voljo veliko več otroškega pri petintridesetih kot pri osemnajstih letih«, namreč Lyotardov poziv k opredelitvi »nove naloge didaktične misli« zahteva ponovno opredelitev tistih spoznavnih meril, ki skušajo premostiti razlike med različnimi znanstvenimi prizadevanji. Lyotardovo misel je med drugimi pred kratkim na muzikološkem področju sijajno razdelal muzikolog Kevin Korsyn (Korsyn 2003), ki skuša v času terminološke zmede kot posledice različnih spoznavnih »jezikov in« besedišč, torej različnih metod in pristopov, pomagal razkriti ključne vsebinske okvire in, ne nazadnje, posredoval med »trdimi« in »mehkimi« disciplinami – med naravoslovnimi znanostmi, družboslovnimi znanostmi-vedami in humanističnimi vedami, kar je verjetno dovolj očitno stališče pisca tega besedila.

gočajo podeliti status discipline, v kateri je vseh »Bedeutungsschichten [...] der Aspekt des Wissenden gegenüber dem Unkundigen gemeinsam« (Mausser 1996: 262). Toda na sedanji stopnji dogodkov to sicer pomembno »sporočilo v steklenici« priča o hermenevtiki glasbe kot pojmu, ki je bogat s spoznavnimi možnostmi in obenem vprašljiv po prizadevanjih.

NAVEDENA LITERATURA

- Ian Bent (1994), (ur.), *Music Analysis in the Nineteenth Century I. Fugue, Form and Style*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ian D. Bent (2005), 'Hermeneutics', v: Grove Music Online. Ed. L. Macy. 22. February 2005 <<http://www.grovemusic.com>>.
- Vladimir Biti (1997), *Pojmovnik suvremene književne teorije*, Zagreb: Matica hrvatska (Biblioteka THEORIA).
- Kurt Blaukopf (1986), *Musik im Wandel der Gesellschaft. Grundzüge der Musiksoziologie*, München: DTV.
- Jens Brockmeier (1999), 'Ordnung und Imagination. Formen und Funktionen des mythischen Denkens in der Kunst', v: *Musik und Mythos. Neue Aspekte der Musikalischen Ästhetik*, Hans Werner Henze (ur.), Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 178–234.
- Brower (2000), 'Candance, A Cognitive Theory of Musical Meaning', v: *Journal of Music Theory*, Volume 44.2, Fall 2000, 323–379.
- Bojan Bujic (1997), 'Delicate metaphors, Bojan Bujic examines the relationship between music, conceptual thought and the New Musicology' v: *The Musical Times*, June 1997, 16–22.
- Nicholas Cook (1992), *Music, Imagination & Culture*, Oxford: Oxford University Press.
- Eberlein (1994), Roland, *Die Entstehung der tonalen Klangsyntax*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag.
- Eberlein (1998), Roland, 'Originalitätsstreben und die Fortentwicklung einer musikalischen Syntax', v: *Systemische Musikwissenschaft*. Festschrift Jobst Peter Fricke zum 65. Geburtstag, herausgegeben von Wolfgang Auhagen, Bram Gätjen und Klaus Wolfgang Niemöller, Köln: <http://www.uni-koeln.de/phil-fak/muwi/fricke/>, 315–321.
- Hans Heinrich Eggebrecht (1985), 'Musikalisches und musiktheoretisches Denken', v: Frieder Zaminer (ur.), *Ideen zu einer Geschichte der Musiktheorie*, Geschichte der Musiktheorie, Band 1, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1985, 40–58.
- Hans Heinrich Eggebrecht (1995), *Musik verstehen*, München-Zürich: Piper Verlag.
- Constantin Floros (1999), 'Form und Gehalt in der Musik', v: *Archiv für Musikwissenschaft* LVI/1, 71–72.
- Lutz Geldsetzer (1989), 'Hermeneutik', v: *Handlexikon zur Wissenschaftstheorie*, ur. Helmut Seifert in Gerard Radnitzky, München: Ehrenwirth Verlag, 127–138.
- Jean Grondin (1994), *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, Yale: Yale Studies in Hermeneutics.
- Robert S. Hatten (2004), *Musical Meaning in Beethoven. Markedness, Correlation, and Interpretation*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Robert S. Hatten (2004), *Interpreting Musical Gestures, Topics, and Tropes. Mozart, Beethoven, Schubert*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press (Musical Meaning and Interpretation, ed. Robert S. Hatten).

- Henkjan Honing (2004), 'The Comeback of systematic Musicology: new Empiricism and the cognitive Revolution', v: *Tijdschrift voor Muziektheorie* [Dutch Journal of Music Theory], 9(3), 241–244.
- Kurt Hübner (1994), *Die zweite Schöpfung. Das Wirkliche in Kunst und Musik*, München: C. H. Beck Verlag.
- Peter Hadreas, 'Deconstruction in music', v: *Perspectives of New Music* Volume 37/2 (Summer), 5–28.
- David Huron (1999), 'The New Empiricism: Systematic Musicology in a Postmodern Age', v: *The 1999 Ernest Bloch Lectures*, Lecture 3, University of California, Berkeley, Department of music. <http://www.musiccog.ohio-state.edu/MusiC20/Bloch.lectures>.
- Christian Kaden (1992), 'Abschied von der Harmonie der Welt', v: Eckart Pankoke, Justin Stagl, Johannes Weiß, Robert Wuthnow (ur.), *Gesellschaft und Musik*, iz: Wolfgang Lipp, Wege zur Musiksoziologie, Sociologia Internationalis, Internationale Zeitschrift für Soziologie, Kommunikations- und Kulturforschung, Beiheft 1, Berlin: Duncker & Humboldt, 28–53.
- Vladimir Karbusicky (1991), 'Musikalische Urformen und Gestaltungskräfte', v: Musikalische Gestaltung im Spannungsfeld von Chaos und Ordnung, Otto Kolleritsch (ur.), *Studien zur Wertungsforschung*, Band 23, Graz: Universal Edition.
- Tibor Kneif (1975), 'Musikalische Hermeneutik, musikalische Semiotik', v: Carl Dahlhaus (ur.), *Studien zur Musikgeschichte des 19. Jahrhunderts*, Band 43, Beiträge zur musikalischen Hermeneutik, Regensburg: Gustav Bosse Verlag, 63–72.
- Tibor Kneif (1980), 'Hermeneutics', v: *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, ed. Stanley Sadie, Volume 8, London: Macmillan Publishers Limited.
- Kevin Korsyn (2003), *Decentering Music. A Critique of Contemporary Musical Research*, Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Lawrence Kramer (2003), 'Subjectivity Rampant! Music, Hermeneutics, and History', v: Martin Clayton, Trevor Herbert, Richard Middleton (eds.), *The Cultural Study of Music - a critical introduction*, New York and London: Routledge, 124–135.
- Lawrence Kramer, 'The Postmodern Thing: A New Ontology for Music', predavanje na Kunstuniversität Graz 8. 6. 2005.
- Hermann Kretzschmar (1911), 'Anregungen zur förderung musikalischer Hermeneutik', v: H. Kretzschmar, *Gesammelte Aufsätze aus den Jahrbüchern der Musikbibliothek Peters*, Leipzig 1911, 168–192; in 'Neue Anregungen zur Förderung musikalischer Hermeneutik: Satzästhetik', v: H. Kretzschmar, *Gesammelte Aufsätze aus den Jahrbüchern der Musikbibliothek Peters*, Leipzig: Peters, 280–293.
- Christiaan de Lannoy (1993), 'Variationen im Metakontrapunkt, Ein systemtheoretische Analyse musikalischer Interaktionsprozesse', v: Henk de Berg, Matthias Prangel (ur.), *Kommunikation und Differenz*, Systemtheoretische Ansätze in der Literatur- und Kunstwissenschaft, Opladen: Westdeutscher Verlag, 203–227.
- Jean-François Lyotard (1990), *Postmoderna tumaæena djeci: Pisma 1982–1985*. Zagreb: August Cesarec.
- Simone Mahrenholz (2000), *Musik und Erkenntnis. Eine Studie im Ausgang von Nelson Goodmans Symboltheorie*, Stuttgart, Weimar: Verlag J. B. Metzler.
- Adolf Bernhard Marx, *Die Lehre von der musikalischen Komposition praktisch-theoretisch. Zweiter Teil. Die freie Komposition*, Leipzig, 1838. Quoted from ed. by Hugo Riemann, Leipzig: Breitkopf & Härtel, 1890.
- Siegfried Mauser (1996), 'Hermeneutik', v: Ludwig Finscher (ur.), *Musik in Geschichte und Gegenwart*, Sachteil, Band 4, Kassel, Basel, London&co.: Bärenreiter, 262–270.

- Leonard B. Meyer (1956), *Emotion and Meaning in Music*, Chicago: University of Chicago Press.
- Raymond Monelle (1992), *Linguistics and Semiotics in Music*, Edinburgh: Harwood Academic Publishers.
- Raymond Monelle (2000), *The Sense of Music. Semiotic Essays*, Oxfordshire: Princeton University Press.
- Hans Georg Mühle (1978), *Musikanalyse. Methode, Übungen, Anwendung*, Leipzig: VEB Deutscher Verlag für Musik.
- Jean-Jacques Nattiez (1990), *Music and Discourse. Toward a Semiology of Music*, New Jersey, Oxford: Princeton University Press.
- Jean-Jacques Nattiez (1992), 'Existe-t-il des relations entre les diverses méthodes d'analyse?', v: Mario Baroni Mario and Rossana Dalmonte (eds.), *Secondo convegno europeo di analisi musicale*, Trento: Università degli Studi di Trento, 537–65.
- Richard Parncutt / Robert Pascall (2002), 'Middle-out music analysis and its psychological basis', v: *Proceedings of the 7th International Conference on Music Perception and Cognition, Sydney 2002* C. Stevens et al. (eds.), Adelaide: Causal Productions. Also available on: <http://www-gewi.uni-graz.at/staff/parncutt/publications.html>
- Fulvio Delli Pizzi / Michele Ignelzi / Paolo Rosato (2004), *Systems of Musical Sense. Essays on the analysis, semiotics, and hermeneutics of music*, Eero Tarasti (ur.), Acta Semiotica Fennica XVIII, Approaches to Musical Semiotics 6.
- Leonard Ratner, *Classic Music – Expression, Form, and Style*, New York 1980.
- Fritz Reckow (1982), 'Vitium oder color rhetoricus? Thesen zur Bedeutung der Modelldisziplinen grammatica, rhetorica und poetica für das Musikverständnis', v: Hans Oesch, Wulf Arlt, (eds.), *Aktuelle Fragen der Musikbezogenen Mittelalterforschung – Texte zu einem Basler Kolloquium des Jahres 1975*, Forum Musicologicum III, Basel: Basler Beiträge zur Musikgeschichte, 307–321.
- Albrecht Riethmüller (1985), 'Stationen des Begriffs Musik', v: Frieder Zaminer (ur.), *Geschichte der Musiktheorie I*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 59–95.
- Albrecht Schneider (1986), Uwe Seifert, 'Zur einigen Ansätzen und Verfahren in neuer musik-theoretischen Konzepten' v: Acta Musicologica LVIII, 1986/II, 305–338.
- Leon Stefanija (2001), 'Kompozicijske zasnove v slovenski instrumentalni glasbi zadnje četrtine 20. stoletja', v: *Muzikološki zbornik*, 2001, zv. 37, str. 113–127.
- Claude Levi-Strauss (1995), 'Mythos und Musik', v: *Mythos und Bedeutung*, Frankfurt am Main: Bibliothek Suhrkamp, 65–79.
- Eero Tarasti (1997), 'The Emancipation of the Sign: On the Corporeal and Gestural Meanings in Music', v: *Applied Semiotics: A Learned Journal of Literary Research on the World Wide Web*, 4; www.chass.utoronto.ca/french/as-sa/ASSA-No4/ET1.htm.

RAZUMEVANJE ARHITEKTURE V HERMENEVTIČNI FILOZOFIJI

265

Arhitektura se kot lepa ali kot praktična umetnost že od začetka filozofije uvršča v njeno polje mišljenja, tako na ravni estetike kot drugih filozofskih disciplin. V nadaljevanju predstavljamo razmišljanja in pozicije o arhitekturi, ki jih je obrodila hermenevtična filozofija v dvajsetem stoletju, ko se je po novem zasnutju Heideggra povezala s fenomenologijo. Prav Heideggrova stava do arhitekture nas bo vpeljala v problematiko, ki sta jo nadaljevala dva vidnejša misleca in nadaljevalca njegove filozofije – Gadamer in Vattimo.

Dokaj enostavno vprašanje, ki se nam na tem mestu odpira, je kako razumeti arhitekturo v sklopu hermenevtične filozofije. Ali ohraniti razumevanje arhitekture v sklopu estetike in v okviru zastavitve umetniškega dela kot izvora sijanja resnice kot *aletheie*? Ali arhitektura lahko postane v zadnji instanci tudi utemeljiteljica filozofije? Arhitektura se je v dvajsetem stoletju, v okviru katege se teoretična pozicija prej omenjenih filozofov tudi premika po časovni premici od tridesetih do konca devetdesetih let, korenito spremenila glede na pretekla obdobja.

Arhitekturna teorija se je do prehoda v industrijsko revolucijo in do svojega razvojnega razmaha v dvajsetem stoletju ukvarjala najbolj izrazito s postavkami, ki jih je že v antiki postavil Vitruvij. Ta tudi začrta arhitekturno teorijo v

okviru klasičnih stebarnih redov. Kot osrednje teoretične postavke arhitekture utemlji firmitas (trdnost), utilitas (uporabnost) in venustas (lepoto). Izraz arhitektura se pojavi še pred Vitruvijem, saj je grškega izvora, sestavljata pa ga besedi archč in taktos. Takšna etimologija je izpeljana iz Odiseje, kjer Homer med nujno potrebne poklice za funkcioniranje polisa vključuje tudi tesarje. „Archč“ slovenimo s principom, glavnim počelom, izhodiščem, temeljem. „Taktos, grško pomeni tesar, koren „tek-“ pa pomeni tudi plesti, zidati. Iz tega pletenja in zidanja se razvije tkivo, detajl ali voz. Taktos ali tecnitos je torej tesar, ki pripravlja lesene konstrukcije, iz katerih nastanejo kamnite zgradbe. Torej je posameznik, ki je izveden v tem poklicu, učeni izvedenec s posebno spretnostjo, in to je arhitekt. Taka etimološka izpeljava arhitekture iz antike je vključena tudi v današnje razumevanje arhitekture, kjer jo iz renesančnega izročila razumemo kot uporabno umetnost, ki ni le obrt oziroma večšina (techné). Renesansa se je teoretično dvignila z Albertijem, Palladio pa kot eden večjih predstavnikov tega obdobja v kamnu uresniči marsikateri ideal preporoda antike. Na začetku dvajsetega stoletja so arhitekti prvič začeli povelječevati funkcionalnost in izničevati pomen oblike s funkcionalizmom, ki ga zaradi poudarjanja funkcionalnosti stavb slikovito opisuje krilatica »forms follows function«. Arhitektura začetka dvajsetega stoletja razvije nove izrazne oblike modernizma, ki so ga oblikovali Adolf Loos, Mies Van der Rohe, Frank Lloyd Wright, oblikovalska šola Bauhaus s Gropiusom na čelu in drugi. Pri njih izraznost ornameta zamenja moč materiala, zgradba pa je narejena po meri človeka. Modernizem se prevesi v postmodernizem v sedemdesetih letih, ko se začnejo prvi odmiki kazati prav v arhitekturi, kjer se debata o postmodernizmu tudi prvotno zastavi in je danes v teoriji humanizma še prisotna, tudi v filozofiji.

266

1. Heidegger in arhitektura kot temeljna poteza biti

Heidegger vprašanje arhitekture, ki pri njem presega meje estetike in se razraste na ontološko raven, tesno povezuje v vprašanju prebivanja in grajenja ter resnice. Ker se je s to tematiko ukvarjal v več člankih (*Izvor umetniškega dela, Grajenje, mišljenje in prebivanje, Pesniško prebiva človek, Umetnost in prostor, Tehnika in preobrat, Poreklo umetnosti in določitev mišljenja*), bomo njegovo mišljenje skušali osvetliti z več gledišč, ki nam bodo obenem omogočila vpogled v preskoke njegove misli.

V spisu *Izvor umetniškega dela* (1936) nemški mislec tako umetnost in umetniško delo zastavi kot še eno mesto sijanja resnice kot neskritosti, s čimer svojo misel gradi na grškem razumevanju resnice. Heidegger skuša resnico razpreti preko analize konkretnega umetniškega dela – Van Goghove slike *Kmečki čevlji* –, s čimer se poda na pot odprtja bistva umetnosti. Slika mu je pokazala pravo bistvo kmečkih čevljev, v svoji nadaljnji eksplikaciji pa pove: »Van Goghova slika je razkritje tega, kaj to orodje, par kmečkih čevljev, v resnici je. To bivajoče je izstopilo v neskritost svoje biti. Neskritost bivajočega so Grki imenovali *aletheia*« (Heidegger, 1967: 260). Umetniška slika razpira bistvo tega orodja, potem pa se avtor nadalje povzpne do bistva umetnosti: »V delu umetnosti se je postavila v delo resnica bivajočega ... Bivajoče, par kmečkih čevljev, se v delu postavi v sijanje svoje biti. Bit bivajočega stopi v stalnost svojega sijanja. Bistvo umetnosti bi bilo tedaj tole: samopostavljanje resnice bivajočega v delo« (Heidegger, 1967: 260). Umetnost tako v umetniškem delu, preko svojega lastnega izrazja, postavi bivajoče v sijanje, bivajoče preskoči iz teme v svetlobo, iz skritega zasije v neskrto. Umetniško delo ne postavi v sijanje le posamičnega, konkretnega, ampak izvrši sijanje občega. »Delo nam je povedalo, kaj je orodje. S tem je tako rekoč pod roko prišlo na dan, kaj je v delu na delu: razpiranje bivajočega v njegovi biti: dogodek resnice« (Heidegger, 1967: 263). Umetniško delo razpira bivajoče kot bivajoče in na njem se vrši dogodek resnice. Samo umetniško delo je dogodek resnice, je to razpiranje in je ta resnica bivajočega. Za Heideggro, ki se ne sprašuje po kriteriju resnice, saj mu je pomembnejše razprtje resnice kot tako, je odnos med resnico in bitjo, ki je eden izmed štirih načinov izrekanja resnice po Aristotelu, ključnega pomena. Šele s tem odprtjem, s to razklenitvijo bivajočega, se lahko napotimo k razumevanju bistva umetnosti in umetniškega dela.

Na tem mestu Heidegger uvede znani primer grškega templja, kjer poda določitev odnosa med delom in resnico. Heideggrov zgled je tempelj, ki je lociran na arheološkem najdišču Paestum, kjer stojijo še trije drugi templji, ki so posvečeni Heri in Ateni. Kot ugotavlja Migeul de Beistegui, je nenavadno, da prav taisti primer uporabi tudi Le Corbusier v poročilu o grškem dorskem templju, kjer pravi: »Grki so na akropoli postavili templje, ki jih vzgibava ena sama misel: okrog njih so zbrali opustošeno pokrajino in jo zbrali v kompozicijo« (Le Corbusier, v: De Beistegui, 2002: 208). Heideggrova izbira templja kot še enega zgleda umetniškega dela, ob katerem se bo podal k določitvi bistva umetnosti, ni naključna, saj z njim uvede znano razliko med svetom in

zemljo. Tako tempelj kot človek sta utemeljena na zemlji, tempelj je delo, ki to zemljo razpira, ki odpira to »k ničemur zgneteno brezutrudno-neutrudno«. Tempelj kot delo nam zemljo drži odprto, tako da ta postane svet. »Dvigajoč se v sebi, delo razpira neki svet in ga ustanavlja v tem trajanju. Biti delo pomeni: odpreti neki svet« (Heidegger, 1967: 270). Delo torej razpira to zaprtost zemlje in postavlja, drži odprti svet, to razpiranje sveta pa delu daje edinstveni pomen. Delo je proizvod in je hkrati tisto proizvajajoče, saj je vselej na delu – je v odpiranju. Zemlja je naravnana v zaprtost, aktivnost dela pa jo zmore zadržati v odpiranju. Odprtost sveta in zaprtost zemlje sta v nenehnem boju, v želji prevlade enega nad drugim. Ta boj se odvija v razporu, njuna sprtost se odraža v tej reži: »Delovnost dela je v bojevanju razpora med svetom in zemljo« (Heidegger, 1967: 275). V tem razporu zemlja in svet vstopita v potrjevanje lastnega bistva, v dvigovanje enega nad drugega. Delovnost dela drži odprt razpor, sili zemljo in svet v nenehno potrjevanje. Umetniško delo tako vznikne iz tega prežemanja, iz tega boja sveta in zemlje, uskladi ta boj in pri tem zasije kot resnica. In če se razpor med zemljo in svetom odpira predvsem z delovnostjo dela, kakšno je bistvo umetnosti ob takem pojmovanju dela? Bistvo umetnosti je samopostavljanje resnice v delo, resnica pa je »bistvo resničnega« (Heidegger, 1967: 277) in jo razumemo kot neskritost. Neskritost bivajočega je pripuščanje bivajočega v sijanje, v prikazovanje: bit bivajočega pa je bila pri izvoru filozofije mišljena kot prikazovanje prisotnega (Heraklit, Parmenid). Heidegger hoče obuditi razumevanje izvirnega pomena resnice kot neskritosti, v luči katere je bit dana kot prisotnost prisotnega. Sama neskritost nas postavlja v bistvo, vselej smo v neskritosti in ji sledimo. »Sredi bivajočega v celoti biva neko odprto mesto. Neka razsvetljava je. Mišljeno s strani bivajočega je bolj bivajoča kakor bivajoče. Ta odprta sredina sama obkroža vse bivajoče kakor Nič, ki ga komaj poznamo« (Heidegger, 1967: 279). V tej sredini bivajočega, ki ga vidimo v njegovi neskritosti, stoji neka sredina, neko odprto mesto, ki je razsvetljava. Ta razsvetljava določa skritost in neskritost, meče luč na bivajoče ali pa to bivajoče zastira, ga drži v temi. Razsvetljava je lahko hkrati skrivanje: to skrivanje se dogaja kot izmikanje ali kot zastiranje. Heidegger nato zastavi pojem bistva resnice: »K bistvu resnice kot neskritosti sodi to kratenje na način dvojnega snovanja« (Heidegger, 1967: 281). Bistvo resnice je ta prarazpor odprte sredine, ta razsvetljava, v katero je postavljeno bivajoče. Resnica, to odprto, stoji v sredini bivajočega in se na kaže kot neskritost. K temu odprtemu sodita zemlja in svet: »Zemlja in svet se prežemata le, kolikor se resnica dogaja kot prarazpor razsvetljave in skritosti« (Heidegger, 1967: 282).

Resnica se lahko dogaja, lahko se nam daje na več načinov, med katerimi sta tudi delovnost dela in lepota. Delovnost dela je to proizvajajoče onega odprtega razpora, lepota pa je eden izmed načinov bivanja resnice kot neskritosti. Resnica se postavi in utemelji v odprtem, ob tem se dogaja tudi kot razsvetljava, saj razsvetljava te odprtosti in umeščanje v odprto sodita skupaj, razsvetljava in umeščanje sta isto dogajanje resnice. Bistvo umetnosti kot samopostavljanja resnice v delo je torej eden izmed bistvenih načinov, kako se resnica umešča v bivajočem. Heideggrovo mišljenje spremlja resnico kot dogajanje, v nadaljevanju pa bomo videli, da tudi Gadamer opredeljuje samo umetniško delo kot dogajanje. Resnica pa se pri Heidegggru lahko dogaja tudi na način vpraševanja ali pa kot bistvena žrtev. Resnica bivajoče spravi do sijanja, bivajoče spravi v ris, v na-risu se oriše bivajoče v svoji neskritosti, ta naris kot temeljni ris riše vznikanje razsvetljave bivajočega.

Heidegger je svojo teorijo estetike, če nam je dovoljeno dati ji tako ime, gradil ob več zgledih, pri čemer je iz kroga umetnosti večkrat izpostavljal pesništvo, ki mu je bilo najbolj žlahtna oblika umetnosti, saj bolj jasno kot filozofija bere namige bogov iz četverja. Če sledimo Heidegggru v njegovih razmišljanjih o Hoelderlinu, vidimo, da je ustanavljanje biti povezano z bogovi, ker so prvotno ti poimenovali in dajali svet. Bogovi se oglašajo, govorijo z namigi, pesniki pa zmorejo v svoji nedolžnosti brati namige, ki drugim uidejo. Zaradi tega je pesnik izvrženec, izobčenec med ljudmi in med bogovi, saj ne pripada ne enim ne drugim, ampak je njihov vmesnik in glasnik; to pa Hoelderlin izrazi v svojem verzu takole: »Pesniško prebiva človek na zemlji« (Heidegger, 2001: 33). Le pesniki zmorejo pripovedovati o pesništvu in o bistvu pesnjenja, saj edino oni lahko izrazijo pesniško prebivanje v razklanosti četverja med bogovi in ljudmi, med nebom in zemljo. Četverje je bilo prisotno že v grštvi, kjer je kozmos razdeljen na zemljo in nebo, na ljudi kot smrtnike in zemljane ter na bogove kot nesmrtnike in nebeščane. Šele pesniki se lahko dotikajo neba, ko stojijo na zemlji, berejo signale bogov in jih prevajajo ljudem. Pesniki prebivajo ob izvoru, iz katerega črpajo. Četverje stoji v soodvisnosti: »Zvenijo štirje glasovi: nebo, zemlja, človek, bog. V njih zbira usojenost celo neskončno razmerje. Vendar nobeden izmed teh štirih ne stoji in ne deluje enostransko zase. Nobeden ni končen v tem smislu. Nobeden ni brez drugih treh. Neskončno se držijo drug ob drugem, so, kar so, iz neskončnega razmerja, so ta celota sama« (Heidegger, 2001: 160). V tem zvenu in prepletenosti obstajajo od vedno, človek je od vekomaj v tem obnebu in v tej totaliteti. Prisotnost bogov in prisotnost sveta se sočasno dogajata v govorici. Ko se nam v govorici

dajejo bogovi, se nam ob tem daje tudi sveto. Bogovi so tisto presežno, transcendenca, v katero je človek bil usmerjen in v katero je usmerjen. Sveto obkroža bogove, ni pa ne del bivajočega ne del biti bivajočega, ampak se sveti iz jasnine kot jasnine: sveto je nad ljudmi in nad bogovi. Sveto zasije, ko je v umetnini, godi se na kraju umetnosti. Pesniki kot posredniki četverja v pesništvu odpirajo svet, to pa zmorejo le zato, ker posredujejo svete besede, sveto. V svetem se človeku razpre tisto najbolj oddaljeno in skrivnostno: neskritost bivajočega. Pesništvo razpira neskritost, postavljeno je ob bok filozofiji. Mišljenje ju primerja, četudi lahko bistvo mišljenja in bistvo pesništva razumemo kot isto bistvo, kot dve zrcalni sliki istega.

270

Šele v besedilu *Grajenje, mišljenje, prebivanje* se bo Heidegger najbolj neposredno dotaknil vprašanja arhitekture in ga povezal z nekaterimi osrednjimi točkami svojega mišljenja, kot so bit, prebivanje, resnica. Osrednje vprašanje tega eseja je, kaj je to prebivanje in v kolikšni meri grajenje spada v prebivanje. Cilj grajenja sicer je prebivanje, vendar pa vse zgradbe niso prebivališča, saj na mostu, cesti ali skladišču ne prebivamo, po drugi stani pa je prebivanje namen vseh zgradb. Prebivanje in grajenje Heidegger zastavi kot medsebojno odvisnost namena in sredstva, vendar s tem poudarkom, da grajenje ni le sredstvo in pot k prebivanju, je nekaj več: grajenje je samo na sebi že prebivanje. Da bi določil bistvo grajenja, se ozre po etimološki razlagi besede ‚graditi‘ in sklence, da ‚graditi‘ izvirno pomeni neko negovanje in gojenje ter vzpostavljanje stavb, oba ta možna načina izvirnega pomena grajenja pa sta vsebovana v prebivanju. Prebivanje očrta kot samolastni smisel grajenja, ki v primerjavi z mnogovrstnim načinom grajenja tone v pozabo. Zaradi tega prebivanja ne izkušamo več kot bit oziroma ni več mišljeno kot temeljna poteza človekove biti. Odnos med grajenjem in prebivanjem razgrne govorica o grajenju. Grajenje enači s prebivanjem, prebivanje pa definira kot način, kako smrtniki so na zemlji. Grajenje kot prebivanje se razgrne v grajenje, ki neguje, torej v neko rast, in v grajenje, ki vzpostavlja zgradbe. Človek vselej zmore graditi le, kolikor prebiva. Prebivanje preko prizanašanja, ki ga v celoti preveva, omogoča sožitje in obstoj četverja štirih – neba, zemlje, bogov in smrtnikov. Temeljna poteza prebivanja – prizanašanje – tako pomeni varovati četverje v njegovem bistvu. Četverje je prostor, kjer se godita prebivanje in grajenje, ter ostaja temeljni okvir za njuno razumevanje.

Heidegger v drugem delu tega eseja poda še en znan primer grajene stvari: most. V luči zastavitve pomena četverja je seveda glavna poteza mostu ta, da

na svoj način pri sebi zbere zemljo in nebo, bogove in smrtnike. Most s tem zbiranjem postane neka stvar, »ein Ding«, in kot stvar šele lahko zbira četverje. Ob četverju pa most tudi umešča neko mesto, ki je pred tem bilo le kraj. Most kot stvar zbira četverje tako, da četverju umešča neko mesto, ki dalje določa trge in poti – torej oblikuje prostor. Razumevanje prostora pa izhaja iz te določitve; prostor je tisto uprostorjeno, spuščeno v svojo mejo, uprostorjeno pa je vsakokrat umeščeno in usklajeno, kot smo videli ob primeru mosta. Prostor pa izbira svoje bistvo iz krajev – to bistvo po Heideggerju ne izhaja iz prostora samega. Prostor človeku ni ne zunanji predmet ne notranji doživljaj, temveč je človeku dana možnost, da s prebivanjem odpira prostor. Človek prebiva v četverju in se zadržuje pri stvareh. To, da smrtniki so, pove, da prebivajoč prestopajo prostore zaradi zadržanja pri stvareh in pri krajih.

Na tem mestu pa se Heidegger izrazito naveže na arhitekturo, ko pravi, da obstajajo stvari, ki kot kraji umeščajo neko mesto, in to so zgradbe. Zgradbe so produkt in posledica grajenja. Nekatere stvari torej delujejo kot kraji, ki četverju umeščajo neko mesto – to mesto pa uprostorja neki prostor. V bistvu stvari kot mest se odraža odnos med krajem in prostorom ter med krajem in človekom. Pri tej razdelitvi na stvar, kraj, mesto in prostor pa Heidegger vpelje še dva pojma: medprostorje (spatium) in razsežnost (extensio). V tistih prostorih, ki so uprostorjeni z mesti, se nahaja tudi medprostorje, v medprostorju pa tiči prostor kot čista razsežnost. In ravno spatium in extensio nam dajeta možnost, da prostor merimo in premerjamo. Po drugi strani pa človek tiste prostore, ki jih premerja vsak dan, uprostorja v kraje. Pri tej formulaciji je za odnos med arhitekturo in prebivanjem pomembno predvsem to, da bistvo krajev temelji v zgradbah. In če se človek premika med prostori, je vselej tu in tam – prestopa namreč prostor in ga prehodi. Razmerje človeka do krajev in s tem do prostorov leži v prebivanju: razmerje med človekom in prostorom je bistveno premišljeno prebivanje. Kraj pa uprostore četverje v dvojnem smislu: dopušča in vzpostavlja ga. S tem dvojnim uprostorjenjem je kraj varstvo četverja.

271

Povrnimo se ponovno k zgradbam: Kakšen je pomen zgradb za prebivanje? Hiša je kraj take vrste, da človeka nastani. Grajenje proizvaja take kraje, ki so nastanjenja, vendar niso nujno tudi prebivališče. Grajenje namreč proizvaja kraje: prostor kot spatium in kot razsežnost nastopi v stvarnosti sklada zgradb. Grajenje sprejema napotilo za ustanavljanje krajev iz ubranosti četverja, s tem pa zgradbe obvarujejo četverje. Zgradbe so tiste, ki izoblikujejo prebivanje. Grajenje sprejema napotila četverja in temu tudi odgovarja; s tem pa privede

četverje v neko stvar in privaja stvar kot kraj v že prisotno. Heidegger iz te izpeljave sklene, da je bistvo grajenja v dopuščanju prebivanja. Izvrševanje tega bistva grajenja pomeni vzpostavljanje krajev preko usklajevanja njihovih prostorov. In ker zmoremo graditi le, če prebivamo, Heidegger iz enačaja med prebivanjem in grajenjem sklene, da šele pravo prebivanje dopušča grajenje. Zakaj je prebivanje tako pomembno? Zato, ker je temeljna poteza biti. Tako grajenje kot mišljenje sta prebivanju neizogibna in /xx?/ nedopustna, smrtniki pa so v prebivanju tudi zato, ker so ustanovljeni po meri biti. Smrtniki lahko privedejo prebivanje v polnost svojega bistva šele s tem, ko bodo gradili iz prebivanja in mislili za prebivanje.

Heidegger je torej opredelil umetniško delo kot samopostavljanje resnice v delo, arhitekturo pa je zastavil kot umetniško formo v okrožju ontologije, saj zmoremo graditi le, če prebivamo, prebivanje pa je temeljna poteza biti. Pri tem prikazu smo izpustili pregled njegovega razumevanja biti-v-svetu iz *Biti in časa*, ker za sam prikaz njegovega stava do arhitekture ni osrednjega pomena. Kar je zaznamovalo celotno njegovo misel v nadaljevanju njegovega mišljenja, je položaj, ki ga je določil tehniki. Tehnika sama ni isto kot bistvo tehnike, katerega temeljna poteza je v tem, da zakriva bit. V predavanjih z naslovom *Tehnika in preobrat* Heidegger pravi: »Tehnika je način razkrivanja. Tehnika biva v tistem območju, kjer se godi razkrivanje in neskritost, kjer se godi aletheia, kjer se godi resnica« (Heidegger, 1967: 331). Moderna tehnika je usmerjena predvsem v pridobivanje energije z izzivanjem narave. To razkrivanje v moderni tehniki ima torej značaj nekega izzivanja, ki tudi človeka izziva v postavljanje na razpolago: »S tem da se človek ukvarja s tehniko, se udeležuje postavljanja na razpolago kot enega načina razkrivanja« (Heidegger, 1967: 334). Človeku je dano, da prisotno razkriva le tako, da odgovarja nagovoru neskritosti, ki ga nagovarja v govorici. Nemška beseda za po-stavje je *Gestell*. To po-stavje, ki postavlja moderno tehniko, pa Heidegger zastavi kot bistvo tehnike. Po-stavje je način razkrivanja, ki vlada v moderni tehniki in ni samo nič tehničnega. »V po-stavju se godi tista neskritost, po kateri delo moderne tehnike to dejansko razkriva kot razpoložljivo postavbo« (Heidegger, 1967: 343). Po-stavje je tisti kraj, kjer se godi neskritost, po-stavje je postalo sama prisotnost in zato tehnika ni le človeško delo, ampak je človeka preseгла, začela mu je vladati. Po-stavje ne vlada le človeku, vlada vsemu, tudi znanosti, in pri tem zakriva, da je znanost kot eksaktno vedenje, naravoslovje, bila proizvedena iz samega bistva tehnike. Po-stavje postavlja človeka v razkrivanje dejanskega na

način postavljanja na razpolago. Človeku vlada po-stavje kot usoda razkrivanja. Obenem pa je človek lahko svoboden le v območju usode. Človek danes nikjer ne srečuje več svojega bistva, ker tako trdno sledi izzivanju po-stavja, da tega ne dojema več le kot neki nagovor, ampak kot resnico. Po-stavje tako skrije pro-iz-vajanje – prejšnji način razkrivanja – , ki je tudi resnica oziroma dogajanje neskritosti: »Po-stavje zastre sijanje in vladanje resnice« (Heidegger, 1967: 353). Usoda tega postavljanja na razpolago je zato skrajna nevarnost, ki preti človeku. Pri tem ne smemo pozabiti, da tehnika sama ni demonska ali nevarna, takšno je namreč samo bistvo tehnike.

Bit lahko izenačimo z bistvom tehnike, ker se je postavila v postavje. K temu bistvu biti sodi prvenstveno tudi bistvo človeka, ker je ravno človek tisti, ki biti omogoča, da se obvaruje sredi bivajočega in da se lahko kaže. Na osnovi tega lahko sklepamo, da bistva tehnike ni mogoče spremeniti brez človeka. Ta sprememba, ki bo pomenila prebolevanje te pričujoče usode biti, se bo godila s prihodom neke nove usode, ki je ni mogoče predvideti. Človek lahko sodeluje v tem prebolevanju bistva tehnike tako, da odgovarja svojemu bistvu, to bistvo pa odgovarja prebolevanju. »Da pa bi bistvo človeka postalo pozorno na bistvo tehnike, da bi se med tehniko in človekom glede njunega bistva spočel bistveni odnos, mora novodobni človek najti pot vrnitve v širino prostora svojega bistva« (Heidegger, 1967: 367). Ali ni ravno umetnost ena izmed poti vrnitve?

273

Nevarnost postavja je nevarnost vseh nevarnosti, ki preti tako biti kot človeku, vendar se v samem bistvu nevarnosti skriva možnost preobrata, da se bo bistvo biti vrnilo v bivajoče. Nevarnost se v preobratu kaže obenem kot to rešilno; preobrat k temu rešilnemu biti, k vrnitvi biti na mesto v bivajočem, se ne dogaja, ampak se zgodi nenadno, v preobratu razsvetli razsvetljava bistva biti, vrne se resnica bistva biti, kot v-blisk. Postavje zastira bližino sveta in zastira tudi to zastiranje, vendar pa v postavju razsvetli preblisk svetlobe sveta, blisk resnice biti. V postavju se po taki zastavitvi torej skriva tudi upanje – postavje lahko razumemo kot zastrti vblisk. Človek se mora ob vblisku zagnati proč od sebe, k vblisku in mu tako odgovarjati. Sodobnemu človeku zaradi tehnike kopni gledanje in poslušanje, torej tudi zmožnost pristnega vpraševanja: »Konstelacija biti je odtegotanje sveta kot zapuščenost stvari« (Heidegger, 1967: 380). S tem mankom poslušanja in gledanja, ki nam ga daje tehnika, smo po Heideggro vedno bolj tuji svetu, ta se nam odteguje. Odtegotanje sveta pa je največja skrivnost biti znotraj vladavine postavja.

274 Delo »Metafizika« in izvor umetniškega dela nam v krogotoku Heideggrovega mišljenja daje nekatere odgovore na vprašanje o položaju umetnosti v dobi tehnike. Vprašanje o izvoru umetniškega dela Heidegger postavi v tem spisu v sovisje z vprašanjem prevladanja estetike. Estetika je bila prevladovana v boju z metafiziko, zaradi česar je v ospredje stopilo le vprašanje resnice biti, medtem ko so druge pojasnitve bivajočega poniknile ali pa postale manj pomembne. Sam izvor umetniškega dela je treba iskati v grškem mišljenju umetnosti, kar je Heidegger utemeljil tudi v *Izvoru umetniškega dela*, saj danes prebivamo v obdobju, kjer je na delu brezumetniškost (Kunstlosigkeit), ki »... izhaja iz moči vedenja o bistvenih odločitvah, zaradi katerih moramo prehoditi vse to, kar se je do zdaj, in to dovolj poredko, dogajalo kot umetnost. V obzorju tega vedenja je umetnost izgubila odnos do kulture, tu se razodeva zgolj kot eno dogodje biti« (Heidegger, 1998: 329). Brezumetniškost je vedenje, da popolno izvajanje v skladu s pravili ne more biti umetnost, ta se je v vsakem primeru dogajala zelo poredko. Brezumetniškost je vedenje, da bi morala »umetnost« odgovarjati bistvu umetnosti, torej resnici biti. Brezumetniškost je vedenje, da se je »umetnost« kot pogon postavila izven bistva umetnosti, tako da bi brezumetniškost sploh lahko izkusila. Brezumetniškost je ravno ta beseda, »umetnost«, v narekovajih, premaknjena iz svojega bistva. Umetnost se preko brezumetniškosti vključi v mišljenje dogodka, saj je vse, kar je ostalo od umetnosti, le eno dogodje biti. Umetnost nima več odnosa do kulture, nima več svojega bistva.

Širša zastavitev območja, v katerem se je umetnost odpovedala svojemu bistvu, je dana v Heideggrovem predavanju iz leta 1967, ki ga je imel na Akademiji znanosti in umetnosti v Atenah, in v marsičem predstavlja temeljni premik v njegovem razumevanju umetnosti. Predavanje nosi naslov *Poreklo umetnosti in določitev mišljenja*. Poreklo umetnosti je tisto določilno za mišljenje, s čimer ponovno stopamo v odnos med metafiziko in estetiko. Heidegger se v tem predavanju ob svojem prvem obisku Grčije, kjer se je tudi prvič soočil z realnostjo grškega prostora in grške zastavitve sveta, ki jo je tako korenito poudarjal v svojem mišljenju, dotika vprašanje o poreklu umetnosti v Heladi, kjer je *technites* vsak, ki je več v proizvodnji nečesa, umetnost pa je *techne*, vendar ni tehnika. Drugi del predavanja je posvečen moderni umetnosti in se sprašuje po nagovoru, kateremu odgovarja ta umetnost. Umetniška dela danes namreč ne pripadajo več le enemu narodu, ampak celotni univerzalnosti svetovne civilizacije. Univerzalnost svetovne civilizacije usmerja in zasnavlja znanstvena tehnika. »Zato se kar sama ponuja razlaga, da je okrožje, iz katerega prihaja

nagovor, ki mu mora danes odgovarjati umetnost, znanstveni svet« (Heidegger, 1998: 346). Tak izvor moderne umetnosti je radikalno nasproten tistemu iz spisa *Izvor umetniškega dela*, kjer umetniško delo izhaja iz nagovora razpora med svetom in zemljo. Znanstveni svet se nam, tudi s pomočjo jasnih in daljnosežnih uvidov Nietzscheja, razpira kot zmaga metode nad samo znanostjo. Metoda obvladuje znanost do take mere, da ji je ta v vseh pogledih podrejena. Zmaga metode pa se razvija v obliki kibernetike, in to do te mere, da je znanstveni svet postal kibernetični svet. Temeljna poteza kibernetičnega sveta je krmiljenje, ki je nanj navezano, to krmiljenje se posreduje in vlada s predajanjem sporočil, informacij. Informacija je tiste vrste komunikacija, ki je enosmerna, in ravno v prevladi te vrste komunikacije, te vrste sporočanja oziroma tega dela govorice, lahko vidimo tujost, v kateri človek danes prebiva. Kibernetični svet omogoča obstoj enoličnega in univerzalnega sveta, v katerega je napoten človek. Temeljna lastnost človeka v kibernetičnem svetu je, da nastopa kot njegov upravljelec. Človek je postavljen v svet kibernetične univerzalnosti, kjer se je odnos med subjektom in objektom sprevrgel v tok informacij. Zato Heidegger pravi, da je treba premisliti tisto, kar vlada v modernem svetu, da bi lahko razmislili poreklo umetnosti. V premislek nam podaja dve točki, in sicer da je temeljna poteza kibernetičnega sveta upravljanje, po katerem teče tok informacij, človekovo nanašanje na svet pa je zajeto v vladavini kibernetične znanosti, ter da je industrijska družba samopostavljajoča se subjektiviteta. Industrijska družba ima podrejene vse objekte, zato postane merilo objektivnosti, celo njen obstoj temelji v njeni zajetosti s svojo lastno tvorbo. Kako pa je z umetnostjo v industrijski družbi? Za ta uvid je potreben korak nazaj, v čas, ko svetovna civilizacija v današnjem pomenu ni obstajala. »Sebeskrivajoča se neskritost je ostala neprikazljiva in neznatna za svet, katerega mere postavljata astronautika in jedrska fizika« (Heidegger, 1998: 353). A-letheia kot neskritost v tem sebeskrivanju je ostala v svetovni civilizaciji nemišljena. Temu zaključku lahko dodamo še misel brezumetniškosti kot temeljno potezo umetnosti v dobi tehnike in industrijske družbe, ko umetnost ne kaže več neskritosti, ni več kraj tega sijanja, ampak je postala zgolj eno dogodje biti. Arhitektura pa je bila še pred tem zastavljena kot umetnost, ki se giblje na ontološki ravni, saj je povezana s prebivanjem, ki je temeljna poteza biti.

Zdaj se nam končno razpira vprašanje o razumevanju arhitekture v Heideggrovi filozofiji, ki je po spisu *Grajenje prebivanje mišljenje* postavila še nekatere korenite implikacije o razumevanju umetnosti v dobi tehnike. Ali je arhitektura

prenehala biti s prebivanjem in grajenjem temeljna poteza biti? Odgovor na to vprašanje nam lahko podata Heideggrova učenca, ki sta v marsičem nadaljevala njegovo miselno pot in arhitekturi v svojem mišljenju odmerila dokaj pomembno mesto.

2. Gadamerjeva postavitev arhitekture kot najodličnejše umetnostne forme

Heideggrov učenec Hans-Georg Gadamer je nadaljeval pot svojega učitelja, predvsem pa je hermenevtiko ponovno postavil v središče spraševanja svoje in nato tudi svetovne filozofije. Z delom *Resnica in metoda* je utemeljil nove meje razumevanja hermenevtike, saj je želel odkriti izkustvo resnice v oblikah izkustva, ki so zunaj znanosti; ta izkustva pa so filozofska, umetniška ali zgodovinska. Z zastavitvijo takega raziskovanja resnice, kjer je samo izhodišče premaknjeno, izraža težnjo zoper univerzalno zahtevo znanstvene metodologije. Drugače povedano: izkustva resnice ni več mogoče doseči v znanosti, kot je (bila) osnovana, ampak ga je možno spoznati le še preko filozofije, umetnosti, zgodovine. Kar obenem tudi pomeni, da so ta tri področja po Gadamerjevem mišljenju izmaknjena dosegu znanosti. Gadamer hermenevtika ne razume kot metodologijo humanističnih znanosti, ampak jo bere kot poskus vzpostavitve dialoga znotraj samih humanističnih znanosti in dialoga s celotno izkušnjo sveta.

276

Gadamer med vodilne humanistične pojme vključi omiko, *sensus communis*, razsodno moč in okus, pri čemer humanistične znanosti kot znanosti vzpostavlja tradicija pojma omike, ne pa metode moderne znanosti. Za razvitje pojmov razsodne moči in okusa je zaslužen predvsem Kant. Ta je z razsodno močjo legitimiral teleologijo kot načelo razsodne moči ter s tem vzpostavil most med razumom in umom. Kantova kritika okusa oziroma njegova estetika je le priprava na teleologijo, ki njegovo celotno filozofijo privede do sistematičnega sklepa. Gadamerjevo ukvarjanje z estetiko pa lahko razumemo predvsem kot gnoseološki in ontološki prehod, saj želi v izkustvu umetnosti upravičiti spoznanje resnice. Obenem pa se v tem kaže tudi zavora, ker izkustvo umetnosti tega, kar poskuša, nikakor ne more tudi doseči kot sklepno spoznanje. Umetniški jezik je namreč za Gadamerja treba razumeti kot dogajanje. Vsakršno srečanje z jezikom umetnosti je srečanje z nezaključenim dogajanjem, ki je tudi samo del tega dogajanja. V tem razumevanju umetniškega izkustva kot dogajanja v njegovo misel vstopi tudi arhitektura.

Gadamer spraševanje o ontologiji umetniškega dela in njenem hermenevtičnem pomenu odpre z igro, ki v kontekstu umetnosti pomeni način biti same umetnine. Vsakdo, ki v igri sodeluje, mora sprejeti pravila resno, pri tem pa subjekti igre niso igralci – preko njih se igra le pokaže. Izvirni smisel igre je pri tem medialni oziroma prenosni smisel. Kot pravi subjekt igre se na koncu izkaže igra sama, ki je Gadamerju gibanje brez cilja in smotra; je lahkotna in ravno zato dojeta kot razbremenilna. Ena glavnih sestavni igre je tudi njena odprtost – odprtost h gledalcu je v primeru gledališke igre sestavni del zaprtosti igre, kjer se lahko zgodi preobrat. Kot poudari Gadamer, je obrat, v katerem človekova igra izoblikuje svojo pravo dovršitev in s tem postane umetnost, obrat preobrazbe v podobo. Šele s tem obratom prejme igra svojo idealnost in vzpostavi razliko do predstavljanja, ki je bilo na elementarni osnovi na delu pri predstavljanju igralcev.

Gadamer pri taki zastavitvi postavi tezo, da biti umetnosti ni mogoče določiti kot predmet estetske zavesti, bit umetnosti je del bitnega procesa predstavitve in bistveno pripada igri kot igri. Kaj pomeni ta njegova teza? Umetnost je razumljena kot proces, ki se odvija kot igra; umetnina je v taki zastavitvi izenačena z igro, pri čemer bit umetnine ni ločljiva od njene predstavitve. V umetnini je njena bit neločljivo združena z njeno predstavitvijo, in če ju Gadamer izenači z igro, lahko sklepamo, da je tudi smisel umetnine, tako kot smisel igre, medialni smisel. Pri čemer pa umetnino misli izven estetske zavesti, saj bit umetnosti pripada igri. Kako pa je potem z estetsko bitjo, ki bi morala biti predmet estetske zavesti? Estetska bit je določena s specifično časovnostjo oziroma tem, da ima svojo bit v upredstavitvi (literarnega dela, umetniškega dela, ...); le ob izvedbi postane eksistentna kot samostojen in razločen pojav. Vendar pa nam razumevanje umetnine na ravni estetske zavesti po Gadamerju ne bo omogočeno, zato predlaga skok vnaprej.

277

Z razumevanjem umetnine, pri čemer mu je med statutarnimi umetninami najbolj odlična prav arhitektura, prestopi v polje vpraševanja ontološkega temelja okazionalnega in dekorativnega. Pri tem tudi Gadamer delno vstopi v prostor debate o poziciji ornamenta v arhitekturi. Le-tega so funkcionalisti popolnoma izrinili, s postmoderno arhitekturo pa je stopil ponovno v ospredje. Poglejmo, ali je vprašanje okazionalnosti in dekorativnosti obravnaval na substancialni ali na akcidentalni ravni arhitekture. Okazionalnost mu pomeni, da se pomen vsebinsko dodatno določa iz okoliščine, v katero je bil spremenjen, vendar pa vsebuje več, kot bi vseboval, če se ta okoliščina ne bi pripetila. V

bistvu dramskih, glasbenih in statutarnih umetnosti leži, da mora biti njihova izvedba v različnih dobah in ob različnih priložnostnih različna. Pri tem pa se tudi umetnina v vsaki dobi razume in daje drugače, saj tudi oblikuje ob sebi drugačno polje razumevanja. Sam način biti umetnosti, ki v sebi združuje vse umetnine, pa Gadamer označi s pojmom predstavitve, ki enako zajema igro in podobo. Način biti umetnosti se torej daje preko igre in podobe, pri čemer pa je umetniško delo mišljeno kot bitni proces. Ta bitni proces bomo na tem mestu enačili s procesom biti in tako sklepali, da umetniško delo pri Gadamerju tako kot pri Heideggru kaže oziroma razkriva bit.

Gadamer podobo, ki skupaj z igro tvori umetnino, definira kot sredino med dvema skrajnostma, med čistim napotevanjem oziroma bistvom znaka in čistim zastopanjem oziroma bistvom simbola. Razliko med podobo in znakom pa postavi na ontološko raven, saj se podoba ne izčrpa v svoji napotitveni funkciji, ampak se s svojo lastno bitjo udeležuje pri upodabljanju in je s tem ontološko soudeležena. Kje je torej mogoče vzpostaviti razliko med znakom in simbolom na eni strani ter okazionalnostjo in dekorativnostjo na drugi strani? Simbol po Gadamerju ne le napotuje, ampak predstavlja ravno s tem, ko zastopa, oziroma zastopa s tem, ko reprezentira. Ta reprezentacija ni tisto razlikovano med simbolom in znakom, je pa reprezentacija tisto združevalno med simbolom in podobo, saj je navzoča v obeh. Podoba pa ima ravno s svojo pozicijo sredine med znakom in simbolom poseben bitni rang. Preden se še dlje zapletemo v te ontološke hierarhične zastavitve Gadamerjevega poskusa utemeljitve nove hermenevtike, si pogledajmo še njegov odnos do arhitekture.

Gadamer pomena umetniškega dela ne vzpostavlja iz njegovega nastanka, ampak pravi, da umetniško delo svojega samolastnega pomena ne dolguje nastanku. Umetnina je že venomer podoba s svojo lastno pomensko funkcijo, ki pritiče tako figurativni kot nefigurativni predstavitvi. Arhitektura je v takem okrožju najodličnejša umetnostna forma, v njej je tudi oblika presežena z vsebino. Arhitektura lahko ob tem tudi sama sebe presega, saj lahko stavba sega preko sebe tako s smotrom, ki ga izpolnjuje, kot z mestom, ki ga je zasedla v prostoru. S tako dvojno vključenostjo tudi stavba za Gadamerja spada med umetnine, čeprav stavba nikoli ni le umetniško delo, ampak opravlja tudi svojo praktično funkcijo. Arhitektura je po drugi strani najbolj statutarčna umetniška zvrst, ki povsem jasno razkriva, kako sekundarno je estetsko razločevanje. Tudi pri arhitekturi pa je mogoče pokazati posredovanje, brez katerega umetniško

delo nima dejanske navzočnosti v sedanjosti, saj je ena glavnih lastnosti arhitekture, da se je drži pripadnost njenemu svetu.

Arhitektura je nadalje tista, ki absolutno odlikuje prostor. Prostor Gadamer razume kot to, kar zajema vse v prostoru bivaajoče (torej v prostoru nebivaajočega ni). Tako definirani pojem arhitekture le-to postavlja visoko nad druge umetnosti: arhitektura zajema vse druge oblike predstavljanja, saj daje prostor za postavitev literarnih del, glasbe, mimike in plesa, itd. Arhitektura je tako kot pri Heglu razumljena kot prva umetnost, s tem da je pri Gadamerju dosegla najvišjo ontološko stopnjo tudi na bistveni in bitni ravni. Arhitektura s tem, ko zajema celoto umetnosti, povsod uveljavlja svoje posebno gledišče dekoracije. Gadamer svojega dojemanja dekorativnosti na tem mestu ne razloži do te mere, da bi nam bilo jasno, ali se želi vključiti v tok debate o dekoraciji, ki je v tedanjem času, namreč v šestdesetih letih prejšnjega stoletja, še kako obremenjevala arhitekto, ali razume glavno funkcijo arhitekture v njeni dekoraciji prostora samega. Vsekakor pa vseobsegajoči položaj arhitekture nasproti drugim umetnostnim vključuje neko dvostransko posredovanje med tem, da arhitektura prostor oblikuje in ga obenem daje na voljo. Bistvo dekoracije Gadamer misli ravno v tem dvostranskem posredovanju, ki gledalca potegne in ga napoti na širšo okolico. Jasno je, da je tudi sam iskal neke bolj trdne osnove za svoj pojem dekoracije, saj pravi, da je potrebno iskati njegovo podlago v ontološki strukturi predstavitve kot načinu biti umetniškega dela. Pri takem Gadamerjevem razumevanju umetnosti pa je zanimivo tole: čeprav se je skliceval na tradicionalno oziroma modernistično umetnost, je vseeno kot temeljno potezo umetnine poudarjal njeno podobo in njeno dogajanje, kar je v preoblikovanju razumevanja umetnosti in umetniškega dela v dvajsetem stoletju, z Marcelom Duchampom in Andyjem Warholom na čelu, tudi rezultiralo v prevlado vizualnih umetnosti nad drugimi izraznimi oblikami. Zaradi tradicionalne zastavitve polja vpraševanja pa Gadamerjevo razumevanje umetnosti izpusti vse druge konceptualne oblike umetnosti (performans, happening, inštalacije, ...), ki so v postmoderni dobi zelo pomembno vplivale na razvoj in na položaj same umetnosti.

Z Gadamerjevim zaključkom o arhitekturi kot najodličnejši umetniški formi, ki jo lahko razumemo tudi kot potrditev Heideggrove postavitve grajenja kot temeljne poteze biti, ki kot taka arhitekturi dopušča pomembno ontološko pozicijo tudi v dobi tehnike, pa prehajamo k Vattimu, ki se bo v svojih spisih tudi sam navezal na problem dekoracije.

3. Vattimo in arhitektura v postmoderni dobi

Vodilni fenomenološki mislec v Italiji, Gianni Vattimo, je Gadamerjev učenec. S tem nadaljujemo zgodbo preinterpretacije učiteljeve misli, kateri je vsak izmed tu predstavljenih filozofov dodal še izrazito noto lastnega mišljenja. Vattima v to predstavitev razumevanja arhitekture v hermenevtični filozofiji ne vključujemo zgolj zaradi dejstva, da je Gadamerjev učenec, ampak tudi zato, ker je pomemben mislec postmoderne. Daljnosežni vpliv postmoderne na filozofijo in tudi na arhitekturo je opisal v svojem spisu »Konec moderne, konec projekta?«, ki ga navajamo v nadaljevanju. Pred tem pa velja poudariti še to, da se je Vattimo skupaj s Pierom Aldom Rovattijem proslavil tudi s postavitvijo koncepta »šibke misli« (pensiero debole), ki je v obdobju postmoderne nadomestila tradicionalno močno misel metafizike. Že ob zatonu nemške klasične filozofije začnejo misleci, kot so Nietzsche in Heidegger, na ontološki ravni razvijati šibko misel. Opredelevanje mišljenja s šibko mislijo pa ima posledice tudi v umetnosti, s tem pa tudi v arhitekturi.

280

Vattimo v prej omenjenem spisu opredeljuje najbolj bistvene poteze moderne, da bi nam s tem dovolil vstopiti v razmišljanje o postmoderni. Postmoderna je temeljno definirana ravno kot razlika glede na predhodno obdobje, moderno. Moderno je tako zaznamovala njena bistvena usmerjenost k aktivnosti in racionalizaciji realnosti glede na obstoječe strukture, medtem ko se v postmoderni po Vattimu ponovno odkrijejo poetični karakterji – človek začne ponovno pesniško prebivati na zemlji. Razlika med moderno in postmoderno leži v postavljanju oziroma brisanju meja med realnim in nerealnim. Tako je današnja realnost, saj živimo že četrto desetletje postmoderne, skoraj v celoti postavljena na stopnjo simultanosti. »Realnost realnega časa« omogočajo tehnična sredstva, s katerimi lahko simultano doživljamo dogodke celega sveta (naenkrat). Prav ta simultanost pa je izničila zgodovino, ki v realnosti današnjosti vedno bolj izginja. Medialnost in simultanost naše zgodovinskosti je postavljena v svet, ki doživlja krizo v svojem pojmovanju zgodovine in zgodovinskosti. Ena sama zgodovina se je spremenila v množico zgodovin, v katerih se pripovedujejo različne zgodbe, katerih pomen je bistveno določen z različnimi perspektivami.

Simultanost današnjega sveta je tesno povezana tudi z drugim temeljnim označevalcem sodobne realnosti, to je simulakrom. Simulaker tu lahko razumemo

iz Platonove definicije, ki pravi, da je to popolna kopija nečesa, kar ni nikoli obstajalo. Vattimo pa pravi, da je simultanost današnjega sveta skoraj nujno tudi simulaker, saj se simultanost spremeni v simulaker, ker ni več reference na osnove racionalnosti, ki izvira iz zgodovinskosti. Pri tem smo v postmoderni zaznamovani z naslednjim: če želimo spoznati svet, moramo spoznati ne le eno sliko sveta, ampak se spustiti v množico podobo in slik – pri čemer pa nam tudi to ne zagotavlja, da bomo pridobili pozicijo prave podobe sveta. Tudi pri projektiranju zgradb in načrtovanju ne zadošča več zlati rez ali pa poznavanje osnovnih človekovih potreb, saj je osnovne potrebe nemogoče ločiti od potreb, ki jih diktira trg. Izguba osnovne racionalnosti, ki se jo Vattimo tu prizadeva poudariti, se zrcali tudi v delu arhitektov in planerjev. Arhitektura je bila včasih definirana z močnimi estetskimi kriteriji, kot so ustvariti dober projekt in postaviti lepo zgradbo; danes pa razumevanje lepega na izhaja več iz Kantove formulacije lepega kot sublimnega. V filozofiji in v arhitekturi so se zaradi izgube osnovne racionalnosti in nastopa množice zgodovin izgubili referenti preteklosti. Hegel je umetniško delo definiral kot odraz absolutnega duha; umetniško delo dobi status klasičnega dela takrat, ko odraža svetovni nazor neke skupnosti. Kako pa naj razumemo umetnost in arhitekturo v dobi postmoderne, kjer so namesto abstraktnih pojmov v ospredje stopile posameznosti simulakrov?

Kot pravi Vattimo, danes kič predstavlja prava umetniška dela. Ta dela zavestno mnogovrstnost, značilno za postmoderno, v sebi združujejo v konstrukcijo enega dela. Drug pomemben vidik sodobne umetnosti je monumentalnost, ki jo je možno povezati z ornamentalno in simbolno dimenzijo. Potreba po ornamentalnosti se po Vattimu v arhitekturi kaže takrat, ko ornament direktno ne zagotavlja več osnovne potrebe po zaščiti in zavetju. Potreba po ornamentanosti tako izvira iz situacije, v kateri se človeku kažejo še nove potrebe, ki niso dejanski izraz realnosti, ampak vključujejo tudi dodane, ne nujne momente. V takem času se pojavi večja potreba po ornamentalnosti; v dvajsetem stoletju pa je bil v določenih obdobjih prav ornament predmet žgočih arhitekturnih debat med funkcionalisti in racionalisti. V času postmoderne je okras ponovno na široko sprejet, pri tem pa Vattimo ugotavlja, da je ornament v postmoderni prikaz naših simboličnih potreb, ki niso več vitalne potrebe človeka.

Tretji vidik umetnosti oziroma arhitekture postmoderne vidi Vattimo v tem, da je pozicija arhitekta vedno manj pozicija genija in vedno bolj pozicija sim-

bolnega operaterja. Danes ni več možno razumevanje arhitekturne kreacije per se, saj arhitekt ni več v funkciji človeštva, prav tako kot filozof ni več interpret splošnega videnja sveta. Problem postmoderne leži prav v tem, da se nihče, ne filozof in ne zgodovinar, še manj pa arhitekt, ne more sklicevati na realnosti, ki so bile prisotne v preteklosti. Smo pa v takem času zavedanja zgodovinskosti, ki lahko celo prepreči kreativnost, ki je obenem tisto, kar naša doba najbolj potrebuje. Arhitektura v sodobnem človeku lahko poteši zmožnost vživljanja v zgradbe in urbano strukturo, ki zadovoljuje brezkompromisnost prostora in eksplicitno zavedanje mnogovrstnosti. Vattimo nam tako predstavi pozicijo arhitekture, ki jo naveže na širšo problematiko oziroma simptome časa postmoderne, kjer je težavnost pozicije arhitekture primerljiva s položajem filozofije. S koncem velikih zgodb, ki jih napove Lyotard, se po eni strani končajo tudi velike arhitekture in velike filozofije, ki so te zgodbe pravzaprav vzpostavljale. Arhitektura se, tako kot filozofija, zaradi izgube temelja osnovne racionalnosti po Vattimu v času, ko se pojavi postmoderna arhitektura, vrže v prevlado ornamentalnosti, ki sta jo teoretsko zastavila Rossi in Venturi leta 1966, kar le še poudarja prisotnost simultanosti in simulakra, ki je na delu v naši dobi.

282

Ta sprehod med različnimi spisi hermenevitičnih avtorjev bomo zaključili z delom »Ornament/monument«, s katerim se Vattimo neposredno naveže na delo Heideggra in Gadamerja. Vattimova pozicija je namreč ta, da je Gadamer Heideggrovo razumevanje umetniškega dela kot dogajanja resnice postavil v optiko, ki arhitekturi dodeljuje mesto fundamentalne funkcije med vsemi drugimi umetnostmi, kar nam je naša analiza tudi potrdila. Heidegger se z povezavo umetnosti in resnice ukvarja v vseh svojih spisih, tudi v poznejših obdobjih; Gadamerjevo razumevanje arhitekture pa lahko razumemo tudi tako, da je umetnost v Heideggrovi misli imela povsem dekorativno in marginalno vlogo. Na tem mestu je namreč Vattimova hipoteza ta, da je Heideggrovo ontologijo treba razumeti kot »šibko ontologijo«, saj naj bi bilo dogajanje biti zanj le marginalen dogodek.

Vendar pa je razdelava tega vprašanja zelo obsežna in je na tem mestu ne bomo nadaljevali. Naš krog sklenimo z odgovorom na vprašanje, ki je bilo postavljeno na samem začetku, namreč, kakšno je razumevanje arhitekture v hermenevitični filozofiji. Ali smo zdaj prišli do točke, ko lahko odgovorimo z odgovorom?

4. Arhitektura in njen prostor

Če sledimo Heideggrovi misli, se nam umetniško delo sprva razpre kot samopostavljanje resnice v delo in kot mesto odpiranja razpora med svetom in zemljo, kjer zasije resnica. V nadaljevanju Heidegger grajenje zastavi kot prebivanje, pri čemer bistvo krajev temelji v zgradbah, kraj pa se nam odpira kot varstvo četverja. Bistvo grajenja je razumljeno v dopuščanju, prebivanje pa je temeljna poteza biti. Bit je v dobi tehnike prepuščena zastiranju bistva tehnike ali postavlja, umetnost sama pa je izgubila svoj odnos do kulture in se nam kaže kot le še eno dogodje biti. Umetnost v dobi tehnike odgovarja nagovorom univerzalne svetovne civilizacije, ključni nagovor današnje umetnosti pa izhaja iz kibernetike oziroma znanosti. Tako se nam kot temeljna poteza umetnosti, v katero uvrščamo tudi arhitekturo, v dobi tehnike kaže brezumetniškost. Arhitektura pa je obeležena še s prebivanjem, ki ostaja temeljna poteza biti. Gadamer svojo pozicijo do arhitekture zastavi v luči novega definiranja izkustva resnice v okrožju filozofije, umetnosti in zgodovine, ter pravi, da je arhitektura med vsemi umetnostnimi formami najbolj odlična, saj je na tem mestu oblika presežena z vsebino, obenem pa je arhitektura tista umetniška forma, ki drugi umetnosti sploh daje prostor za njeno dogajanje. Vattimo je edini izmed treh mislecev, ki se ukvarja s pojmom postmoderne, ki ga temeljno zaznamujejo simultanost dogajanja in simulaker. Filozofija in arhitektura pri tem nimata več nobene reference, ki bi izhajala iz osnove racionalnosti, saj je sodobna racionalnost podvržena simultanosti in simulakru. Potrebo po ornamentalnosti, ki vznikne iz postmoderne arhitekture, bere kot prevlado simboličnih potreb današnjega človeka nad njegovimi pravimi potrebami. Arhitekt postane simbolični operater, ki gradi in ustvarja brez fundamenta.

283

Arhitekturi pa vselej ostaja prebivanje, ki jo kot temeljno potezo biti povezuje z ontologijo, zato jo v luči hermenevtične filozofije lahko razumemo bolj v polju ontologije kot v polju estetike. Ali pri tem zmoremo preko arhitekture odpreti tudi vprašanje o smislu biti, kot se nam kaže danes, pa naj ostane predmet neke druge razprave. Pri čemer pa velja opozoriti, da se je hermenevtična filozofija vsaj v primeru Heidegggra in Gadamerja v marsičem ozirala po bolj tradicionalni, antični zastavitvi arhitekture. Moderne arhitekture pa ob (post)modernej umetnosti nista vključevala v svojo teorijo in sta jo puščala ob strani. Zato bi veljalo takšno hermenevtično razumevanje vprašanja arhitekture, kot ga je predstavil Vattimo, odpreti v polju sodobne arhitekture, tam, kjer se ta

navezuje tako na kapital kot na potrošnjo, pri tem pa se drugi pol znotraj nje same bori za obstanek v polju umetnosti in intimnega prebivanja.

LITERATURA

- De Bestegui, Miguel: *Heidegger in kraj arhitekture*, Phainomena, 11/ 39–40, Ljubljana 2002.
- Heidegger, Martin: – *Tehnika in preobrat*, v: *Izbrane razprave*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1967,
- *Izvor umetniškega dela*, v: *Izbrane razprave*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1967,
- *Bit in čas*, Slovenska matica, Ljubljana 1997,
- *Poreklo umetnosti in določitev mišljenja*, Phainomena 1998, VIII/ 25–26, Ljubljana 1998,
- »*Metafizika*« in *izvor umetniškega dela*, Phainomena 1998, VIII/ 25–26, Ljubljana 1998,
- *Razjasnjenja ob Hölderlinovem pesništvu*, Založba Nova revija, Zbirka Phainomena, Ljubljana 2001,
- *Grajenje prebivanje mišljenja*, Slovenska matica, Ljubljana 2003.
- Gadamer, Hans Georg: – *Konec umetnosti?*, Nova revija, 75–76, Ljubljana 1988.
- *Resnica in metoda*, Literarno umetniško društvo Literatura, Zbirka Labirint, Ljubljana 2000.
- Kurir Borovčič, Mateja: *Govorica v tišini*, diplomsko delo, Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo, Ljubljana 2003.
- Vattimo, Gianni: – *The end of modernity, the end of the project?*, v: Leach, Neil (ed.): *Rethinking Architecture, A Reader in Cultural Theory*, Routledge 1997.
- *Ornament / Monument*, v: Leach, Neil (ed.): *Rethinking Architecture, A Reader in Cultural Theory*, Routledge 1997.

BRANJE

BRANJE

285

BRANJE

Pripravila Andrina Tonkli - Komel

286

POMISLEKI O ZGODOVINI FILOZOFIJE

(Ob robu Realijeve Zgodovine antične ZGODOVINE ANTIČNE FILOZOFIJE, prev. Matej Leskovar, Studia humanitatis, Ljubljana 2002)

Ko Husserl v svojem programskem spisu *Filozofija kot stroga znanost* ugotavlja, kako »filozofija ni mogla v nobeni epohi svojega razvoja zadostiti zahtevi, da postane stroga znanost« (SZ, 5), se mu ta neznanstvenost pokaže najprej v nemožnosti učenja filozofije na objektivno veljaven način. (Kantovo) ponavljanje, da se ne moremo učiti filozofije, ampak samo filozofiranja, ni po njegovem nič drugega kot priznanje, da filozofija kot znanost ne obstaja. – »Do koder seže znanost, dejanska znanost, do tja lahko poučujemo in se učimo, in povsod v enakem smislu.« (SZ, 6) Tako se zdi, da je edino, kar filozofiji ostane, zgodovina. Toda, ali se filozofija, s tem da se prepušča zgodovini, ne ravno odpoveduje svoji »zgodovinski nameri« biti »najvišja in najstrožja med znanostmi, ki zastopa neuničljivo zahtevo človeštva po čistem in absolutnem spoznanju« (SZ, 5). V skeptičnem historicizmu, ki ga Husserl v nadaljevanju zavrne, namreč ne zapada samo njena ideja stroge znanosti – zgodovini, ampak izpada ravno sama njena zgodovinskost.

287

Ko skuša kasneje Husserl v dopisovanju z Diltheyem zgladiti »nesporazum« glede mesta filozofije med znanostjo in zgodovino, se zedinita v ugotovitvi, da je filozofije v njeni dosedanji obliki konec, pri čemer pa ostaja vse sporno te umestitve namenoma v ozadju. Husserl, za katerega filozofiji, »ki sploh še ni nobena znanost«, ki »se kot znanost sploh še ni začela« (SZ, 6) in je torej

zgodovinsko odpovedala, ostaja samo še »filozofski preobrat v našem času«, »navdihnjen z intencijo ponovne utemeljitve filozofije v smislu stroge znanosti« (SZ, 8), piše: »Mislim, da sem sposoben uvideti, da ... za ‚konstitucijo‘ biti v zavesti ... smiselno ne more biti nobene druge, da potemtakem za ... bivanjsko znanostjo – ne more obstajati nikakršna znanost več, oz. da je nesmisel, če govorimo o neki principielno nespoznavni biti, ki bi tičala še za njo. To izključi vsako metafiziko, ki se naslanja na Kantovo metafiziko ‚reči-nasebi‘ ...« (Phainomena 33/34, Husserl, 92) Dilthey, ki je velik del svojega življenjskega dela, kot sam pravi, posvetil na v zgodovini utemeljeni »splošnoveljavnosti znanosti«, »ki naj bi duhovni znanosti ustvarila čvrsto podlago in notranje sovisje za eno celoto« (Dilthey, 86), zato meni, da Husserlova kritika historicizma ne more zadevati njegovih stališč, mu v odgovoru tik pred svojo smrtjo pritrjuje: »... da sva si edina v prizadevanjih za splošnoveljavno utemeljitev realnih znanosti, zoper konstruktivno metafiziko, proti slehernemu domnevanju kakega nasebja, zadaj za nam dano dejanskostjo.« (Dilthey, 93)

288

Kljub težavam »prodreči v popolnoma tuj miselni svet« (Dilthey, 93), je tako kot nesporno preostalo, da je s filozofijo kot znanostjo za ostalimi znanostmi, torej metafiziko, konec. Z znanostjo, ki za bivanjskimi pojavi, in sicer s »sistemom čistih pojmov bivanjske znanosti« (Husserl, 92), odkriva še neko bit na sebi, smo prišli do konca. Vsaka nadaljnja zastavitev razmisleka o zgodovinskosti ali znanstvenosti je poslej nujno zastavljena iz tega nesporno preostalega konca (ki pa ravno kot tak tu uide iz razpravljanja). Zdi se, da je ta konec neposredno povezan s »splošno veljavnostjo znanosti«, ki se ji ne en ne drugi v tem poskusu sporazumevanja nočeta odreči. Splošna veljavnost znanosti torej razveljavlja filozofijo? Ali, prav nasprotno, v tej splošnoveljavnosti znanosti ravno vlada filozofija v svojem koncu, metafizika »veljavnosti na sebi«. V tem smislu se »vsaka bivanjska znanost, oz. znanost o fizični naravi, o človeškem duhu itd. eo ipso preobrne v ‚metafiziko‘ ... Tako izpostavljeno resnično v *posebnem* smislu ... je sestavni del ‚metafizične‘ resnice, njeno spoznanje je metafizično spoznanje ...« (Husserl, 91)

Vprašanje o znanstvenosti znanosti ni bilo nikoli vprašanje znanosti v njeni pozitivni izoblikovanosti. Tako spraševanje, ki sicer vodi filozofijo že v njenem začetku, ji hkrati ravno onemogoči, da bi bila pozitivna znanost in jo kot tako drži v njenem koncu. Konec, v katerem se »danes« nahaja filozofija, napotuje tako nazaj na njen začetek. V tem pa se najprej pokaže, da se filozofija, ki je po

svoji »zgodovinski nameri najvišja in najstrožja med znanostmi«, »kot znanost še ni začela« (SZ, 5–6). Kriterij stroge znanosti, kot se zasnuje v filozofiji na njenem začetku in kot ta začetek, ni nič drugega kot ime za tisti radikalni samorazmislek, ki postavlja filozofijo samo v razliko in hkrati v temelj vseh obstoječih in »splošno veljavnih« znanj, kjer se kot znanost sploh ni mogla začeti in se je hkrati, z realizacijo v novoveških znanostih, že končala.

Zdi se, da filozofija – za razliko od znanosti – živi v zgodovini, kot svoja zgodovina. Tako se zdi, ker se »matematik ne bo obrnil na zgodovino, da bi dobil podatek o resnici matematičnih teorij« (SZ, 34). Tisto, k čemur je že vseskozi obrnjen, je namreč splošna veljavnost. Kolikor ima tudi matematika in matematično zagotovljena znanost neko zgodovino, potem je to kvečjemu zaradi »ponesrečenosti« dosedanjih znanstvenih teorij. Ideja znanosti, izgled znanosti v njeni dovršenosti torej izključuje zgodovino (z vso paradoksalnostjo, ki jo to dovrševanje dovršenosti ravno vključuje); kot znamenje ponesrečenosti je razumljena zgolj kot njena šibitev in relativiranje. Toda ta ideja ne prihaja od znanosti, ampak od filozofije, ki »sploh še ni nobena znanost«, ki »se kot znanost še ni začela«, čeprav se »hoče še naprej trdno držati cilja: biti stroga znanost« (SZ, 6–7). Prav v Husserlovem emfatičnem vztrajanju pri tem izvirnem cilju se pokaže, da filozofija svojega zastavljenega radikalizma stroge znanstvenosti ne more doseči brez zgodovinske zavesti kot ključnega momenta samopremisleka. Ali drugače, radikalni samopremislek lastnih izhodišč, ki ga zahteva ideja filozofije kot stroge znanosti, ni nič drugega kot prav zgodovinski samopremislek. »Zgodovinska refleksija ... je torej najgloblja vrsta samorefleksije.« (*Kriza evropskih znanosti*, 72.)

Kaže, da je v »zgodovinski nameri« biti stroga znanost potemtakem vendar ravno zgodovinskost tista, po kateri se filozofija loči, ne le od vseh obstoječih znanosti, pač pa tudi od religije. Medtem ko pozitivne znanosti, v tem je njihova pozitivnost, »vedno že imajo« to, kar iščejo in raziskujejo, ter so v tem že od začetka to, kar pač že so, je filozofija vedno znova pred odločitvijo o lastni nemožnosti in nalogi samozačenja in samoutemeljitve. V tej »negativnosti« filozofskega premisleka se potem predpostavljena splošna veljavnost znanosti izkaže kot nemožnost vstopiti v lastni začetek. Ta zgodovinskost, ki jo filozofija vključuje, je torej (tako kot prej znanstvenost) nekaj, kar je v znanostih ravno izključeno, zgolj zunanje. Predpostavljeno in v tej predpostavljeneosti prepuščeno filozofiji in radikalnosti njenega samorazmisleka.

Zato nobena znanost, tudi zgodovina, ne more »navesti nič relevantnega niti proti možnosti absolutne veljavnosti nasploh niti proti možnosti absolutne, tj. znanstvene metafizike in ostale filozofije posebej« (SZ 35). Dokaz je historicizem. Čeprav Husserl v svoji kritiki historicizma izrecno omeni Diltheya, se ta v njej ne prepozna in vztraja, da tudi sam »nezmožnost splošnoveljavne metafizike« ne izvaja iz »dosedanje ponesrečenosti metafizike« (Dilthey, 87). »Spor sistemov, dosedanja ponesrečenost metafizike« sta le »historični dejstvi, ki sta filozofsko mišljenje pripeljali do razpustitve metafizike, vendar ne kot utemeljitev njene nemožnosti. To iščem v njenem bistvu.« (Dilthey, 87) Toda Husserl ni dopuščal niti tega: »Zgodovina, empirična duhovna zgodovina nasploh ne more sama od sebe dognati (ne v pozitivnem ne v negativnem smislu) prav nič o tem, ali je treba razlikovati med religijo kot kulturnim oblikovanjem in religijo kot idejo, med umetnostjo kot kulturnim oblikovanjem in veljavno umetnostjo, med zgodovinskim in veljavnim pravom ter končno tudi med zgodovinsko in veljavno filozofijo, če ali če ne obstaja med enim in drugim, platonsko rečeno, razmerje ideje in njene motne forme.« (SZ, 34) Z dejstvi pozitivne znanosti ni mogoče ne utemeljiti ne ovreči ideje znanosti. »Celo trditve, da *doslej* ni obstajala znanstvena filozofija, ne more nikoli več utemeljiti kot zgodovina.« (SZ, 35) Kadar to počne, počne že kot filozofija.

290

Tu pa se težave vedno šele začnejo. Če hoče tudi zgodovina biti znanost, meri na splošno veljavnost – onkraj zgodovine. Zgodovina kot pozitivna znanost ne more priti do samorazmisleka in s tem do smisla same zgodovinskosti, hkrati pa ji kot objektivni zgodovini uhaja tudi tisto zgodovinsko, ki v svoji naključnosti ne more biti predmet znanstvene obravnave. Kot vsaka znanost ni utemeljena v filozofiji le v njenem začetku, temveč zapada tudi koncu filozofije kot metafizike, ko v svoji konstitutivni zahtevi po splošni veljavnosti predpostavlja veljavnost na sebi, ravno kot onstranstvo zgodovine. Po drugi strani pa kot historicizem, ki v skrajnosti reducira tudi znanost na zgodovino, konča v skepticizmu. Skepticizem zaradi svoje principiелne nedoslednosti ne more biti radikalen. Zgodovina na način historicizma zato ne le, da ne more (de)funderirati nobene znanosti, ampak sama razpada v naivnem predpostavljajanju nekega objektivnega časovnega toka, ki ga ne more miselno zajeti. Nasprotno. Pada v čas kot svoje nemišljeno. V tem času onkraj mišljenja, ki brez enotnega smisla ne more biti nikoli prisvojen kot zgodovina, pride v svoji obratnosti pravzaprav na isto kot pozitivizem. Na ta način, na način historičnega pozitivizma ali negativizma, je sicer mogoče pripovedovati tudi zgodbe o filozofiji (ali jo v historičnem svetovnem nazoru zvesti na svetovni nazor), ni pa mogoče

priti do njene ne-možnosti. V nevprašani nevprašljivosti in nedoumljeni samoumevnosti popušča pritisku dejanskosti. Temu popuščanju se misel kaže kot zgolj misel, prazna marnja, ki se mora oklepiti nečesa obstojnega zunaj sebe. V nerazmaknjenosti tega oklepanja realnosti potem, kot bi rekel Hegel, »požre« lastni predmet.

Toda tisto, kar historicizem vendarle nakazuje, je prav to, da znanost zapada času, točneje, da je znanost, ravno v svoji pretenziji po splošni veljavnosti, prav zapadanje onstranstvu časa, ne da bi mogel sam prisvojiti zgodovinskost tega časa.

Zgodovina po Diltheyu (kljub vztrajanju pri njeni splošnoveljavnosti) ravno ni znanost v smislu naravoslovja. Zgodovina je »kraljestvo življenja, zajeto kot njegova objektivacija v poteku časa, kot njegova izgradnja glede na časovne razmere in razmere učinkovanja« (Dilthey, 80). Zgodovinar iz tistega, kar je v virih, iz dogodenega, oblikuje potek, učinkovalno sovisje. In zavezan je temu, da dvigne do zavesti dejanskost tega poteka. Življenje, usmerjeno v prihodnost, predpostavlja kategorije vrednosti kot možnosti prodora naprej v prihodnost. Življenje ni povzročeno; učinkovanje je tisto, kar konstituira življenje. Zato je življenje kraljestvo vrednosti, zadržan. To ga ločuje od nežive narave. Poteka v času in zgodovina je realizacija v toku časa. Ostajanje v poteku je bistvo. Naravoslovno znanstveni predmet pa se ne giblje, zato so znanosti nezgodovinske. Kolikor je življenje predmet znanosti, mora biti razlika med zgodovinsko-duhoslovnimi in naravoslovnimi znanostmi.

291

Dilthey vprašanja po vrsti dejanskosti življenja ni postavil. Razumel ga je tradicionalno kot področje psihičnega, doživljajskega sovisja (v najširšem smislu, ki presega obstoječo znanstveno psihologijo) nasproti fizičnemu. Življenje je sicer določil določil kot zgodovinsko, vendar v smislu tega, kar poteka v času. Zgodovina predpostavlja torej nek tok časa, v katerem se realizira; čeprav se potek oblikuje ravno iz dogodenega v zgodovini.

Vprašanje zgodovinskosti, ne zgodovinskega (tako kot tudi znanstvenosti, ne znanstvenega) ni vprašanje zgodovine (ali znanosti); z obravnavanjem zgodovinskega dogajanja do zgodovinskosti ne pridemo. Ta vprašanja je odprla šele fenomenologija. Z odkritjem intencionalnosti, naravnosti na nekaj, je spravljeno v izkustvo »menjeno« v določbah ali načinih svoje »menjenosti«, kar omogoči fenomenologiji, da vsako področje bivajočega prevpraša glede

njegove temeljne strukture, da torej vpraša ravno po načinu, na katerega je. Toda če Dilthey vprašanja po zgodovinskosti zgodovine ni zastavil, pa prihaja pri Husserlu to vprašanje do izraza predvsem kot problem.

S historicizmom, natančneje, v negativizmu, ki je po Husserlovem razumevanju njegova glavna poteza, izgleda, kot da je problem med znanostjo in zgodovino iz filozofije preskočil na zgodovino. Toda v resnici se je zgodovina ujela v filozofijo. Zgodovina, kot historični pozitivizem ali kot empirična duhovna zgodovina, ne more priti do znanstvenosti same sebe, torej ne more utemeljevati znanosti, saj – bodisi sama zapada utemeljitvi znanosti onstran zgodovine, metafiziki. Kolikor pa skuša iz tega konca vendarle utemeljevati znanost v zgodovini, zastane pred problemom lastne zgodovinskosti. Torej se slej ko prej giblje že kot filozofija. V tem gibanju pa se zgodovina kaže kot paradoks: zgodovina brez enotnega smisla ni zgodovina, v tej enotnosti pa ni nič zgodovinskega. Če je zgodovina razumljena v smislu samoosmislitve kot »prihajanje-k-sebi«, je to hkrati konec zgodovine; zgodovina pride potem do izraza le v »ponesrečenosti« samorazumevanja, v krizi. Tematizaciji te njene paradoksalne strukture kontinuirane diskontinuitete se je Husserl najbolj približal v svojih poznih delih s fenomenološkimi analizami izkustva drugega, ki pokažejo, da je drugo izkušeno prav v lastnem.

292

Zgodovina je veda o tem, kar se je zgodilo, o preteklem. Izvršuje se kot odkrivanje, interpretacija virov. Preteklost je pretekla sedanjost.

Ki pa je ravno v tej njeni preteklosti ni mogoče nikoli povsem posedanjiti. Spomin reprezentira le presumptivno, v horizontu neprezentnega, tj. tako nikoli docela uspelo reprezentiranje ravno razgrne horizont temu prezentu drugega. Preteklost je torej dostopna le posredno in je potem vselej določena z razumevanjem te sedanjosti. Brez kritičnega razumevanja sedanjosti, ki seže do njene lastne neprezentnosti, ni mogoče doseči preteklosti. Naivno vzeti pojmi iz sedanjosti naredijo zgodovinsko nedostopno. Naloga filozofije kot kritike sedanjosti je, da omogoči razgrniti preteklost. Ne kot *zgoľj* preteklo sedanjost (ki jo s sedanjimi pojmi lahko razumemo le kot eno poleg drugih), ampak preteklo prav kot drugo te sedanjosti same in v njej. Z odstranitvijo tradicije, tradicionalnih pojmovanj mora priti do vprašanj, ki ohranjajo kontinuiteto s tistimi preteklimi, da bi tako prišla do svoje možnosti.

V tem krogu se torej vrača vprašanje filozofije in njenega konca. Kaj še vodi filozofijo v njenem zgodovinskem prisvajanju lastne ne-možnosti. Ali pa v tem koncu ravno manjka to vodilo. Problem skepticizma, ki se odpira s historicizmom, se morda prav pokaže šele v radikalizirani obliki nihilizma. Ali se tista izvirna negativnost, v kateri je filozofija prisiljena samo sebe zasnavljeti, ne realizira ravno v njem. Filozofije po eni strani ni brez lastne izkušnje filozofiranja, hkrati pa ni nič lastnega, ampak se začenja ravno v neki prevzetosti, ki so jo Grki imenovali čudenje in ki nosi tudi še novoveški začetek – kot se artikulira v Descartesovi prevzetosti z dvomom, v kateri se šele prebudi samozavedanje in na katerem poslej temelji vse dojemanje lastnega. Prav tako ni nič lastnega tudi zgodovina. Kot »prihajanje-k-sebi« je zgodovina pravzaprav v skrajni konsekvenci vedno – zgodovina filozofije. Ker je filozofija, kot pravi Husserl v *Krizi*, vrojena entelehija Evrope, filozofija zgodovine ni nič drugega kot zgodovina filozofije, ki pa se ne more ločiti od filozofskega samopremisleka, v katerem je prav lastno izkušeno kot drugo. Ali kot to opiše Ricoeur v svojem spisu »Husserl in smisel zgodovine«: »... celotna uganka zgodovine, ki to zaobsegajoče jo sama zaobseže – namreč jaz, ki razume, ki hoče in ki ustanavlja smisel te zgodovine –, je vsebovana že v teoriji ‚vživljanja‘ (ali izkustva drugega).«

Vrnimo se zdaj na nek drug način k Husserlovi ugotovitvi z začetka *Filozofije kot stroge znanosti*, da se filozofije *ne moremo učiti* kot znanosti, ker tu sploh ni na razpolago neka izgrajena znanstvena vsebina, ki bi se dopolnjevala in širila. Preostane, da se jo učimo na način zgodovine (filozofije), pri čemer pa ta ne more biti ne da bi bila hkrati že filozofija (zgodovine). Ostanimo kljub temu zaenkrat prav pri zgodovini filozofije in jo vzemimo v navidezni neproblematičnosti, v kateri se ponuja kot »učna snov«. Ostanimo še dlje in se poskušajmo zadržati pri neki čisto konkretni zgodovini filozofije, ki gotovo zadošča vsem akademskim kriterijem.

Zgodovina antične filozofije, začne Reale v *Predgovoru* k prvemu zvezku tega svojega dela, je potrebna, ker je manjka (1). Kot opomni že prevajalec, temu lahko tudi mi samo pritrdimo. To manjkanje se ne povezuje s koncem filozofije, ki smo se ga zgoraj dotaknili, nasprotno. Zato se zdi, da je seznanjenost z zgodovino filozofije mogoče vedno nadoknaditi, čim se tako manjkanje začuti, kar, spričo preobilja, ki se ponuja, zopet ni težko in nas navdaja tako rekoč samo od sebe. Pri tem se vsiljuje le nek, vsaj sprva, prav obrobni pomislek, namreč, če tako manjkanje, še bolj pa poskus njegove zapolnitve dejansko ni

prizadeto s koncem filozofije, kaj je potem s »filozofijo, ki teoretsko obravnava konec filozofije« (R. I,1)? Ali naj manjka? Toda filozofija je prav v njenem koncu napotena nazaj na začetek. Tu se zdaj očitno zopet vriva tisto vprašanje, ki iz zgodovine filozofije že naredi filozofski problem, namreč, ali bo zgodovina antične filozofije, ki prav gotovo tudi je neko napotevanje nazaj na začetek, sploh vstopila vanj, kolikor se namenoma drži v tisti splošno sprejemljivi zunanosti obravnavanja njene zgodovinske vstavljenosti v čas, ki se zgodovinskosti filozofije in njenega samovstavljanja ne dotika. Ali pa je možna le, kolikor ta konec ravno prezre in filozofijo predpostavlja kot znano neznanko, s katere je treba le odgrniti nesporazume, med katerimi kot prva odpade »zmo-ta« o koncu filozofije, ki dejansko izhaja iz tega, da »smo izgubili čut za filozofijo«. Vendar ta izguba, kljub naključnosti, ali pa ravno z njo, potem vendarle zaznamuje današnjost s tistim nikoli povsem razumljivim manjkanjem. Tej izgubi je, kot meni avtor, botrovala tehnično-znanstvena miselnost izkustveno-matematične preverljivosti na eni in nova politična miselnost praktičnega aktivizma na drugi strani. Kako usodno utegne biti to botrstvo še vedno in kako daleč bi bilo lahko vpleteno prav v manjkanje, ki je obetalo tako neproblematični začetek, ostaja po strani.

294

Pustimo torej vprašanje konca predhodnemu razmisleku, ki gre v svoji nezadostnosti vedno že predaleč, in sledimo zgodovini na začetek. Kljub temu pa hočemo zadržati, ne v polemičnem smislu, ampak zgolj kot pomisel iz filozofskega ozadja, vprašanje, kako zgodovina filozofije, prav kot konkretna zgodovina, lahko vstopi v samozačetek. Toda to puščamo, kot pravim, v ozadju. Kot splošno sprejemljivo velja in je mogoče tudi uveljaviti kot zgodovinsko dejstvo, da se filozofija pojavi v Grčiji; prav tako je mogoče to, seveda, tudi spodbijati. Realejevo vztrajanje pri grškem začetku filozofije najde razloge za ta vznik v neki specifikici grškega duha. Ta se izraža v svobodi, verski in politični, v posebnem svobodnem stanju, ki je Grke vzpostavljalo nasproti vzhodnjaškim ljudstvom. Tej splošno sprejeti sopripadnosti svobode in duha je potem prepuščeno vprašanje, ali je duh tisti, ki potrebuje kolonije, ali kolonije duha. Isti samoumevnosti in v njej je puščeno tudi vprašanje, ali specifična grška pesniška in religiozna »nevezanost« hkrati že osvobaja za filozofijo, ali pa se filozofija, še posebej, če je razumljena kot »demitiziranje«, osvobodi ravno od te pesniško-religiozne nevezanosti. Da bi kot taka osvoboditev brez primere prišla v zgodovino ne le kot preobrazba, ampak kot izobrazba civilizacije, ki je po tem grškem zagonu popolnoma drugačna kot civilizacije Vzhoda oz. to sploh je, namreč civilizacija.

Religija Grkov je po drugi strani prav tako splošno prepoznavna kot vrsta »naravne religije«, v kateri pride do izraza njegovi lastni naravi primerna osvoboditev človeka in njegovih moči. Če pustimo ob strani vprašanje mere te primernosti, zastavljeno na samem začetku filozofije, ostaja vendarle v zraku tudi, od kod in kako je tu sploh lahko razumljena sama ta »narava«, univerzalna človeška narava, skupaj s specifično grško naravo, ki, »nagnjena k skrivanju«, »vznika«, »prihaja na dan« – ravno kot svoboda.

Vse to predrazumevanje živi v obetu naknadne pojasnitve, ki ima priti ravno kot zgodovina antične filozofije in v njej. Toda že poskus pojmovne opredelitve filozofije zopet zaniha v isti splošnosti, v kateri se zdi sprejemljivo, da je sam izraz »filozofija« »skoval religiozni duh«, ker je predpostavil, da so samo bogovi zmožni sofije, človek pa le težnje, približevanja, ljubezni do nje. Od kod religioznemu duhu sploh bogovi, ki odgovarjajo porajajoči se filozofski želji, in to še toliko bolj, ker naj bi filozofija že »od trenutka svojega rojstva jasno kazala lastnosti« (R. I, 25), po katerih je razvidno, da ni šlo za kakršnokoli »ljubezen« in za kakršnokoli »modrost«, ampak prav za tako, po kateri je filozofija vseskozi prepoznavna kot »veda«. Zakaj hoče religiozni duh svojo religijo kot filozofijo in filozofijo kot znanost?

295

Filozofija že od svojega začetka pri Talesu »želi razložiti celoto bivajočega« (25), v tem se razlikuje od znanosti. Njena metoda je »popolnoma razumska razlaga celote, ki jo ima za predmet« (26), v tem gre onkraj dejstev, da bi odkrila razloge. Zaradi te značilnosti je filozofiji mogoče »pripisati znanstvenost«. Končno, kar se cilja tiče, »ima filozofija popolnoma teoretičen, to je zrenjski značaj« (26). V tej značilnosti, ki jo je, kot pravi avtor, najbolje izrazil Aristotel, da je »namreč sama sebi cilj« in s tem »svobodna«, dobi torej duh svobode z začetka *Predgovora* šele svojo zgodovinsko umestitev in hkrati tudi svoj čisto poseben značaj. In res. Tisto, kar »Vzhodnim vednostim« manjka, je »torej prav znanstveni značaj« (27). Zato ne preseneča, da najde avtor *Zgodovine antične filozofije* pri Aristotelu tudi najboljšo potrditev one slutnje religioznega duha, ki je filozofiji dal ime. Aristotel, pravi, je filozofijo upravičeno imenoval »božanska«, ker »nas vodi k spoznanju Boga, poleg tega pa ima tudi sama prav tiste značilnosti, ki jih mora imeti Boga posedujoča znanost, torej brezinteresno, svobodno, celovito zrenje resnice« (27).

Vsako vprašanje bi zdaj, seveda, samo zmotilo to enkratno »ustvarjalno sintezo grškega genija«. In dejansko prihajajo vprašanja, ki se nam tu vsiljujejo, bodisi

s konca filozofije kot najvišje znanosti, ki smo ga odrinili, ali pa od »zunaj«, izpred začetka zgodovine kot filozofije v smislu ideje, naloge najvišje znanosti.

Toda, kako naj zdaj »jasnost« glede te »absolutne izvirnosti«, do katere naj bi prišli in se nam še obeta v proučevanju izdatne zgodovine antične filozofije, prevlada tiste splošno sprejete predstave o tem, kaj je filozofija, religija, znanost, zgodovina, evropsko (z vsemi svojimi investicijami), ki danes ne prevladujejo le zaradi pomanjkljive izobrazbe, ampak vladajo vendarle tudi v odločanju o njenem manjkanju. Kako naj se nas ta grški začetek, še prav posebej v svoji nezgodovinski atmosferi velikega zgodovinskega dogodka, sploh tiče, če to ni začetek tega konca, v katerem je danes filozofija, pa čeprav le na način izgube čuta zanjo in hkrati občutka manjkanja. Potem je namreč lahko tudi konec s tem začetkom, ne le kot nečim »preživelim«, ampak prav kot začetkom.

296

Namreč, zadrega ostaja glede tega, kako ta grški izvor še spada k odmiku od njega. Ali je v tej odmaknjenosti »znanstvene civilizacije« od njenega lastnega grškega izhodišča, to lahko vzeto v svoji nezmaknjenosti kot njen korektiv? Zgodovina antične filozofije bi imela potem smisel iz tega večnega začetka korigirati zgodovino, na katere potek in iztek ne pristaja, ampak ga drži v samem začetku. Nejasno bi pri tem ostalo le, kako je kot zgodovina prišla v ta začetek in ta v zgodovino. Kot vedno odprti začetek že zdavnaj končanega. Kot vedno odprti konec že zdavnaj začetega. Ali prav kot nekaj drugega. Kot njegova lastna premaknjenost.

Na koncu je treba priznati, da tako zapletanje v uvodna vprašanja, pa četudi neizogibno, dela vendarle krivico avtorju *Zgodovine antične filozofije* in zgreši njegovo delo. Tega pač ne bi smeli iskati v uvodu, ampak bi morali predstavitev zgodovine antične filozofije v celoti brati kot uvod v filozofijo. Tak zgodovinski uvod v filozofijo je potreben, ker razgrne njene temeljne pojme (čeprav bi ostal horizont te razgrnitve skrit – končno, zakaj pa sploh ima horizont razgrnitve temeljnih pojmov filozofije ravno smisel zgodovine). Ne da bi iz uvajajočih se naredil filozofe, ampak morda poznavalce, ki se zavedajo mej svojega lastnega znanja in poznanjenja.

PHENOMENOLOGY ON THE STAGE: THE WORLD CONGRESS AT OXFORD

297

One of the most significant events in philosophy worldwide in 2004, especially for the phenomenological movement, was the THIRD WORLD CONGRESS OF PHENOMENOLOGY, which was held August 15-21 at Wadham College, the University of Oxford on the *general theme* "Phenomenology World-Wide at the Beginning of the Third Millennium: Historical Research, the Great Phenomenological Issues, Present-Day Developments" and the *specific theme* "Logos of Phenomenology and Phenomenology of the Logos."

The Congress was organized by the World Institute for Advanced Phenomenological Research and Learning of Hanover, New Hampshire, USA, under the presidency of the esteemed contemporary phenomenologist Anna-Teresa Tymieniecka. The Congress' themes brought together a great number of researchers from around the world. That week Wadham College became a space of the real intercultural communication so much needed today. A very fruitful colloquy unfolded in the framework of five plenary sessions and twenty sections, three roundtables, and a symposium. A special event, and a reunion for many, was the presentation of an impressive Encyclopedia of Learning, *Phenomenology World-Wide. Foundations – Expanding Dynamics – Life Engagements*, Analecta Husserliana LXXX, edited by Anna-Teresa Tymieniecka (Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 2002).

A journey through the topics of the Congress' proceedings can offer a general view of the present-day sphere of interest of the World Phenomenology Institute. The Congress succeeded at bringing together in fruitful philosophical dialogue many thinkers belonging to different schools, currents, and cultures. This is the character that the Institute's symposiarch has fostered in its events. A personality of admirable creative force, Anna-Teresa Tymieniecka is exceptionally devoted to meditative philosophical experimentation, as seen in her "Phenomenology of Life." Her original work

focusing on 'the Logos of Life and of the Human Creative Condition' has brought phenomenology to its ultimate focus and created a movement within the movement.

Intellectual and moral qualities formed by a very elevated education at the Jagiellonian University of Krakow, the Sorbonne, the University of Fribourg – where Tymieniecka received her doctorate under the direction of Joseph Bochenski – and at the Collège d'Europe in Bruges, along with a most remarkable personality, have borne fruit in one of the most significant projects of post-Husserlian phenomenology, the *phenomenology of life*, which is exposed mainly in the volumes of her monumental work *Logos and Life*.

In those four volumes Tymieniecka has developed a thought with many challenges, with openings to the domains of ontology, epistemology, anthropology, cosmology, ethics, aesthetics, creativity. She has influenced contemporary philosophical thinkers across the world.

These volumes have appeared in the *Analecta Husserliana* book series that Professor Tymieniecka launched in 1968. They are: *Logos and Life*, Book 1: *Creative Experience and the Critique of Reason* (1988); Book 2: *The Three Movements of the Soul* (1988); Book 3: *The Passions of the Soul and the Elements in the Ontopoiesis of Culture. The Life Significance of Literature* (1990); and Book 4: *Impetus and Equipoise in the Life-Strategies of Reason* (2000).

The massive Book 4, the crowning achievement of "a *discourse fleuve* over three decades of reflection" – as the author describes it in the "Acknowledgements" – received due appreciation in Volume 27 of *Phenomenological Inquiry*; that issue was edited by Gary Backhaus and titled "Thinking Through Anna-Teresa Tymieniecka's *Logos and Life*" (Hanover, New Hampshire, 2003). Therein several contemporary exegetes of the *Phenomenology of Life* made assessments and appreciations.

298

It was Professor Backhaus of Morgan State University in America who organized within the Oxford congress an important symposium dedicated to "Anna-Teresa Tymieniecka's *Phenomenology of Life*," which attracted interest in the plurality of questions raised by this complex, holistic, and very dynamic philosophy. The debate generated expanded more than the program could foresee. Gary Backhaus led off with "Toward a Cultural Phenomenology," on the opportunities to develop a whole philosophizing manner beginning with the *Phenomenology of Life*. That was followed by presentations by Agnes B. Curry (Saint Joseph College, United States), "The Logos of Life and Sexual Difference"; Lawrence Kimmel (Trinity University, United States), "Notes on the Art of Memory"; Peter Abumhenre Egbe (Lateran University, Rome / Nigeria), "The Phenomenological Approach to Ontology in the Argument of Anna-Teresa Tymieniecka: Differentiation and Unity as the Dynamism of Logos and Life"; Zaiga Ikere (Daugavpils Pedagogical University, Latvia), "Human Being in Beingness: Anna-Teresa Tymieniecka's Vision"; Carmen Cozma (Al. I. Cuza University, Iasi, Romania), "Some Considerations concerning the 'Question of Measure' in the *Phenomenology of Life*"; and Nancy Mardas (Saint Joseph College, United States), "A New Copernican Revolution: Moving beyond the Epoche to a New Critique of Reason – Tymieniecka and the Role of Creative Imagination."

The arrival of Prof. Tymieniecka in this circle of exchange generated by her philosophical creation was very much welcomed. There arose an intense dialogue, one with contradictions, but also with conciliation, anyway a very passionate one, over the concept of time without temporality, some-

thing like the “absolute moment” to speak in the terms of Gadamer. Indeed, the work of Anna-Teresa Tymieniecka represents, truly, a “new Copernican Revolution” in philosophy, as is already recognized by many thinkers. Phenomenology of Life has now become topical in the field of research. In recent years doctoral dissertations and master’s theses have been devoted to it (*inter alia* at the University of Lublin, at Rome’s Lateran University, at Al. I. Cuza University of Iasi). We have in Anna-Teresa Tymieniecka an extraordinary “functionary of humanity” – the role Edmund Husserl claimed for philosophers. The magnetic figure who organized the Third World Congress of Phenomenology was the nucleus-soul of the gathering of scholars in the field of phenomenology who came to Oxford.

To turn to the proceedings of the Congress, around 150 individuals met in its framework, representatives of philosophy schools from all continents – from the United States, Colombia, Argentina, Ireland, Great Britain, Portugal, Spain, The Netherlands, Belgium, Norway, Germany, Switzerland, Italy, Austria, Slovenia, Poland, Romania, Finland, Latvia, Russia, Ukraine, Georgia, Nigeria, South Africa, Egypt, Turkey, Israel, Iran, Azerbaijan, Australia, Malaysia, Hong Kong, and Japan. A cast of philosophers affiliated with more than one hundred universities, colleges, centers of research, institutes of the human sciences, phenomenology circles, and academies of the sciences were present at this great event. The great number of congress participants reveals the prestige of Prof. Tymieniecka in all the world and reveals too the ongoing significance of Phenomenology, one of the strongest movements in philosophical theory and methodology in our time.

In bringing together scholars of very different points of view, orientations, the Congress has proved the necessity and the infinite possibilities of the philosophizing endeavor. Under the auspices of the hermeneutic ‘distancing-proximity’ dyad, a fortunate interdisciplinary *communication*, a dialogue between metaphysics, the sciences, the arts has come alive. It has renewed, amplified, and kept alive the desire-intention and ability to activate the valences of the Socratic-Platonist tradition, which needs to be intensified as a pathway for humanizing the whole lifeworld. In the words of Anna-Teresa Tymieniecka, at stake is a “New Humanism and Enlightenment” that phenomenology can effectively serve in the name of the genesis and sustenance of an *ecology of life*.

299

The writings of Edmund Husserl and of leading phenomenologists like Roman Ingarden, Mikel Dufrenne, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Hanna Arendt, Maurice Merleau-Ponty, Edith Stein, Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur, Emmanuel Levinas, Michel Henry, Jean-Luc Marion all received valuable scrutiny in papers presented at the Congress. And as an axis, broad and in-depth analysis focused on the work of Anna-Teresa Tymieniecka.

Put in relief in the continuous debate over the major theme of the human being’s status in the world was the uncovering of a portion of the unlimited capacities of *creativity* – the ‘Archimedean point’ for the Phenomenology of Life. Human Creativity was the red thread of the Oxford congress. It was stressed by Prof. Tymieniecka in her Inaugural Lecture in the Auditorium of Wadham College (Monday, August 16). She underlined the directing theme of *Logos of Phenomenology and Phenomenology of the Logos*.

Prof. Tymieniecka began by “Interrogating the Thread of Intellectual Intentionality. In Quest of the Logos of Phenomenology.” After a critical exposure of Husserl’s itinerary and going beyond his philosophical reflections and trying to advance toward the solution of the fundamental questions

for phenomenology, the expositor of the Phenomenology of Life developed the problem of the *Logos* as it reveals itself through life or, more precisely, “The Emergence of the Multifold Logos, through the Unveiling of Phenomena in the Intentional Mode.” Tymieniecka insisted on the fact that “the logos that humanity has been pondering for centuries and which we cannot fail to encounter all over again now through phenomenology we may seek to pursue either in full light or by unearthing it from thus far inaccessible locations as it radiates through the entire sequence of life and beingness-in-becoming pointing to further areas through the relevancies of each segment.”

In her Thematic Introduction to *Phenomenology as the Critique of Reason in Contemporary Criticism and Interpretation*, the first of five *Analecta Husserliana* volumes integrating the papers of the Congress under the theme *Logos of Phenomenology and Phenomenology of Logos*, Prof. Tymieniecka in addressing the *status quaestionis* states the work’s purpose: “first, we may and should bring phenomenology to undertake that inquiry [Husserl’s inquiry into phenomenology’s own procedures along its unfolding path] in another way in order to see whether it does not then reveal its innermost thread. Second, we may and can now, with the advent of another essential approach to phenomenology, one anticipated by many explorations by its leading adherents, specifically, the Phenomenology of Life, see what this very spread of the phenomenologically inspired effort in its full expanse teaches us about the ultimate nature of rationality in all its modalities.”

Passing through “a. The Interrogative Thrust Marking Necessary Steps,” and “b. A Fuller Revelation of the Universal Logos in the Critique of Intentional Consciousness,” Tymieniecka’s analysis reaches the “reason of reasons,” the *logos*. Hence her masterful Inaugural Lecture focused on some pivotal issues: “1) the logos of intentional consciousness in its human realm; 2) the intellective intentionality of human consciousness; 3) a specific modality of the universal logos that manifests itself to carry the inquiry along and which continues to interrogate even when the intentional vehicle fails; 4) which modality in its universal play manifests itself as a *driving force*; 5) and what is to be brought out at this point, that that force’s unique device for progressing towards its aim is an alternation of impetus and equipoise, that the progress of this force is punctuated.”

Setting up a new track for the effort to reveal the entire “logoic field,” our author underlines her very own conception of what she calls the “Ontopoiesis of Life.” This constitutes the design in which – according to Tymieniecka – we can find the “emergence of the logos of life in its constructive elan.” Another course of inquiry, an original one, is proposed: “from intentionality to creativity in the constitution of givenness.”

This is the point where we encounter one of the relevant categories in the Phenomenology of Life, namely, that of “the Human Creative Condition.” By the critique of phenomenological reason, the author’s vision expands into approaching the creative function of the human being as the origination of human reality. Tymieniecka emphasizes that “for the last three decades I have spoken of the primogenital priority of the creative act and creative imagination and so rekeyed phenomenology.”

Bringing out into bold relief the process of the “self-individualizing differentiation of originating life,” a new way to uncover the plane of the *logos of life*, that of following the “constructive logos,” is at stake. All here starts from the creative universal flux of life within the world. As Tymieniecka says, “this phenomenology of creative experience [...] reaches the point of the authentic creative interplay of both human consciousness and the *elementary forces* from which typically human

sensibility and emotionality emerge.” Here we can appropriate some of the original concept of the “ontopoietic design of life,” enlightening our understanding as regards the *logos of life* which carries by its forces all of the shaping devices of life, seeing that, “*Logos reveals itself as a force.*”

In their papers speakers addressed several of the Tymieniecka’s ingenious concepts: “ontopoiesis of life,” “phenomenology of the Human Condition,” “the creative experience,” “Imaginatio Creatrix,” “the bestowal of sense,” “self-interpretation-in-life,” “self-creation.”

Activating phenomenology in quest of a better comprehension and explanation of the “logos of life,” the participants in the Congress focused on particular issues, among them, “constitution, givenness, and transcendence”; “phenomenological time”; “Self, subjectivity, essential individuality, and Alterity, Otherness”; “meaningfulness”; “the invisible,” “presence and non-presence”; “alienation and wholeness”; “light – shadow”; “differentiation and unity,” “identity and globalization,” “the ego-making principle and coexistence”; “intercultural sense”; “historicity”; “humanness and the environment”; “moral values, moral consciousness”; “memory and memorial”; “the phenomena of encounter and hope.”

Some directions of research that have been articulated are the potentialities and the limitations of phenomenology of religion: ontology and hermeneutic phenomenology; phenomenological theories of literature, the fine arts, music, architecture, and cinema; phenomenological interpretations of scientific experience, and of philosophy of education; the phenomenological scrutiny of language; phenomenological aesthetics and ethics; cultural phenomenology in the information and communication technologies era; the phenomenology of the living body; phenomenological psychotherapy; phenomenology and ecophilosophy; the phenomenology of resistance; phenomenology of the emotions; phenomenology of the countenance.

301

A wealth of accents were heard on phenomenological investigation in various domains in the dialogue between West and East as it was unfolded at a separate session on “Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology in Dialogue. Around the Perennial Issue: Microcosm and Macrocosm,” which session was organized and presided over by Nader El-Bizri of the University of Cambridge. This was a good opportunity to be exposed to some strains of Persian thought, of Islamic metaphysics, especially through the presentations of Iranian scholars but also through those of scholars at North American and British universities. In making the session’s “Concluding Remarks,” Anna-Teresa Tymieniecka said that this novel symposium had the merit of offering a larger audience for an important intercultural exchange.

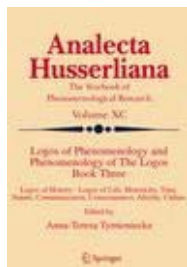
In an enthusiastic atmosphere, the presentation to the world of a monumental reference volume *An Encyclopedia of Learning: Phenomenology World-Wide, Foundations – Expanding Dynamics – Life-Engagements* was formally made on this occasion. This “Guide for Research and Study” in Phenomenology edited by Anna-Teresa Tymieniecka is Volume 80 of the *Analecta Husserliana* series. The main discussants were Jadwiga Smith (Bridgewater State College, United States) and Kathleen Haney (University of Houston, United States). The very cogent and at the same time passionate commentary of these presenters convinced the audience of the great value of this resource work.

Again the presence of Professor Tymieniecka stimulated lively general discussion. Ideas and opinions about this extraordinary achievement and laudatory appreciation of it were expressed by prominent phenomenologist Angela Ales Bello (Lateran University, Rome), one of the chief members of the editorial board of the encyclopedia; Gary Backhaus (Morgan State University, United States); Maija Kule (University of Latvia); Konrad Rokstad (University of Bergen, Norway); and Carmen Cozma (Al. I. Cuza University of Iasi, Romania). All of them insisted on the immense value of this truly “world-wide” encyclopedia of phenomenology, which should be placed in all university libraries around the globe.

We know well enough that this our report is a modest effort. But it should show something of the important lived experience that was the Third World Congress of Phenomenology that was gathered in August 2004 at Wadham College, Oxford University by the dynamic World Institute for Advanced Phenomenological Research and Learning and presided over by the impressive Anna-Teresa Tymieniecka.

Certainly, good testimony of this congress will be given across time by the five volumes of *Logos of Phenomenology and Phenomenology of the Logos*, which are being prepared for publication, thanks again to Anna-Teresa Tymieniecka, truly a functionary of the functionaries of humanity. All is owing to her exemplary love for philosophy and for the major signs able to give sense to our lives.

Prof. Dr. Carmen Cozma
“Al. I. Cuza” University of Iasi, Romania



**Logos of Phenomenology and Phenomenology of The Logos.
Book Three**

Logos of History – Logos of Life Historicity, Time, Nature,
Communication, Consciousness, Alterity, Culture

Series: *Analecta Husserliana*, Vol. 90

Volume package: *Logos of Phenomenology and Phenomenology
of The Logos*

Tymieniecka, A-T. (Ed.)

2006, XIX, 548 p., Hardcover

ISBN: 1-4020-3717-1

Situated at the crossroads of nature and culture, physics and consciousness, cosmos and life, history – intimately conjoined with time – continues to puzzle the philosopher as well as the scientist. Does brute nature unfold a history? Does human history have a telos? Does human existence have a purpose?

Phenomenology of life projects a new interrogative system for reexamining these questions.

We are invited to follow the logos of life as it spins in innumerable ways the interplay of natural factors, human passions, social forces, science and experience – through interruptions and kairic moments of accomplishment – in the human creative imagination and intellectual reasoning. There then run a cohesive thread of reality.

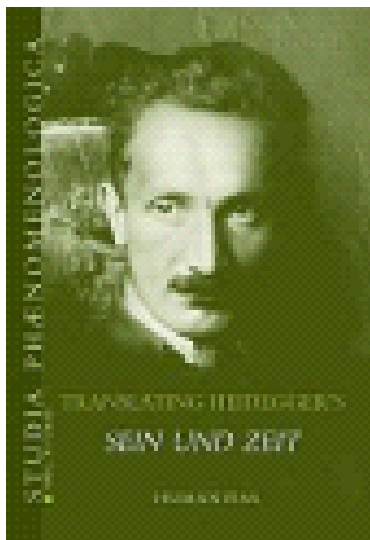
303

Papers by: Marta Figueras Badia, Mark E. Blum, M. Avelina Cecilia Lafuente, Carmen Cozma, Danzankhorloo Dashpurev, Mamuka G. Dolidze, Roger Duncan, Nicoletta Ghigi, Judith A. Glonek, Kathleen Haney, Oliver W. Holmes, Martin Holt, Matti Itkonen, Dean Komel, Maija Kule, Shoichi Matsuba, William D. Melaney, John Murungi, Włodzimierz Pawliszyn, Filiz Peach, Julia Ponzio, Konrad Rokstad, Klymet Selvi, Erkut Sezgin, Jozef Sivak, Richard Sugarman, Andrina Tonkli-Komel, Anna-Teresa Tymieniecka, Richard T. Webster, Rafael Winkler, Jessica Wiskus, Shmuel Wygoda.

TRANSLATING HEIDEGGER'S SEIN UND ZEIT

(ur. Christian Ciocan)

304



STUDIA PHAENOMENOLOGICA
Romanian Journal for Phenomenology

vol. V / 2005

HUMANITAS

ISSN: 1582-5647 d ISBN:

editor(s): *Cristian Ciocan*

INTRODUCTION: It is well known that only a few philosophical works have attained an international celebrity in such a short time as compared to *Sein und Zeit*. Also, few phenomenological works have provoked so many debates and reconfigured in such a radical way the conceptual frame and the main directions of contemporary thought as this Heideggerian masterpiece did. It is not here the place to discuss what exactly turned this volume into a fundamental opus in the history of philosophy and which are the reasons that imposed this oeuvre on the highest arena of international philosophy. There have been already published many volumes which discussed the various aspects of *Sein und Zeit*'s importance in the field of contemporary thinking.

But the celebrity of *Sein und Zeit* is also related to the mechanisms of propagation through which this work has attained a worldwide fame.

CONTENTS:

INTRODUCTION: Cristian Ciocan: *Translating Heidegger's Sein und Zeit. Introduction:*

A Timeline of Sein und Zeit Corrado Badocco:

German Editions of Heidegger's Sein und Zeit:

Heidegger and Translation: A Bibliography

BULGARIAN: Dimiter Georgiev Saschew:

Rezeptionsgeschichte ohne Ende. Heideggers Werk Sein und Zeit auf Bulgarisch

CZECH: Ivan Chavtík:

Wie es eigentlich gewesen ist. Über Ursprung und Methode der tschechischen Übersetzung von Sein und Zeit **DUTCH:** Mark Wildschut:

Heidegger into D(e)ut(s)ch

ENGLISH: John Macquarrie:

Heidegger's language and the problems of translation Joan Stambaugh:

Attempting to translate Being and time

FINNISH: Reijo Kupiainen:

Finnish approaches to Sein und Zeit

FRENCH: Rudolf Boehm:

L'être et le temps d'une traduction François Vezin:

Vingt ans après. Philosophie et pédagogie de la traduction

GREEK: Johann Tzavaras:

Heideggers Hauptwerk in Neugriechisch

HUNGARIAN: Mihály Vajda:

Die Geschichte eines Abenteuers. Sein und Zeit auf Ungarisch

ITALIAN: Alfredo Marini:

La nouvelle traduction italienne d'Être et temps

JAPANESE: Jiro Watanabe:

Aus meiner Erfahrung der japanischen Übersetzung Ryosuke Ohashi:

Heidegger ins Japanische übersetzen

KOREAN: Kwang-Hie Soh:

The difficulties of translating Heidegger's terminology into Korean Ki-Sang Lee:

The "Happening of Being" and the Horizon of Being. Enowning of the Understanding of Being in Korea

PORTUGUESE: Marcia Sa Cavalcante Schuback:

Die Gabe und Aufgabe des Wählenden

ROMANIAN: Cătălin Cioabă:

Über die Wahrheit und Richtigkeit einer philosophischen Übersetzung. Der Terminus „Bewandtnis“ in Sein und Zeit

SLOVENIAN: Dean Komel:

Sprache der Philosophie zwischen Tradition und Übersetzung Andrina Tonkli-Komel:

Husserl in Sein und Zeit. Zur Umdeutung der phänomenologischen Terminologie in Sein und Zeit

SPANISH: Jorge-Eduardo Rivera:

Translating Being and Time Into Spanish

SWEDISH: Richard Matz:

Some words about my way to Heidegger

TURKISH: Kaan H. Ökten:

„Sein“ ist nicht gleich „Sein“. Translating Sein und Zeit into Turkish

HEIDEGGER TRANSLATIONS IN THE LAST DECADE:**ENGLISH:** *Theodore Kisiel:**Review and Overview of Recent Heidegger Translations and their German Originals: A Grassroots Archival Perspective***FINNISH:** *Tere Vaden:**Probing for Indo-European connections. Heidegger translations in Finnish***FRENCH:** *Christian Sommer:**Traduire la lingua heideggeriana. Remarque sur la traduction selon**Heidegger, suivie d'une note sur la situation de la traduction de Heidegger en France depuis 1985***ITALIAN:** *Nicola Curcio:**„Dasselbe ist niemals das Gleiche“. Heidegger auf Italienisch und die Debatte im letzten Jahrzehnt (1995-2005)***ROMANIAN:** *Laura Tu'a-Ilea:**Heideggers Übersetzung ins Rumänische: Ein Überblick***REVIEW****ARTICLES:** *Larisa Cercel:**Hermeneutik des Übersetzens. Heidegger, Gadamer und die Translationswissenschaft Gabriel Cercel:**Der frühe Philosophiebegriff Martin Heideggers im Lichte neuerer Dokumente und Interpretationen***306****BOOK REVIEWS:** *Ion Copoeru:**Madalina Diaconu, Tasten, Riechen, Schmecken, 2005**Mădălina Diaconu:**Silvia Stoller, Veronica Vasterling, Linda Fisher, Feministische Phaenomenologie und Hermeneutik, 2005**Dale Jacquette:**Karl Schuhmann, Selected Papers on Phenomenology, 2004**Yves Mayzaud:**Hiroshi Gotto, Der Begriff der Person in der Phaenomenologie Husserls, 2004**Francesca Filippi:**Gunter Figal, Lebensverstricktheit und Abstandsnahme, 2001**Rolf Kühn:**Jacques Derrida, Le toucher, Jean-Luc Nancy, 2000*



IZVLEČKI – ABSTRACTS

53.–54. št. revije *Phainomena* »Hermenevtika in humanistika« obravnava problematiko filozofske utemeljitve humanističnih ved, kot se je razvijala v hermenevtiki od Diltheya naprej. Upoštevati so tako zgodovinski kot aktualni vidiki te diskusije, ki se po eni strani odvija znotraj filozofije, po drugi strani pa so vanjo vključene vse humanistične vede in znanost sploh, kolikor spoštuje svoj humani temelj.

307

The 53–54 issue of the *Phainomena* journal, titled »Hermeneutics and Humanities«, tackles the issue of philosophical grounding of human sciences, which has developed in the hermeneutics from Dilthey onwards. Both historical and present-day aspects of the discussion are taken into account; the discussion takes place within philosophy as well as in all human sciences and science in general, insofar as it pays heed to its humane ground.

Hans-Georg Gadamer: Resnica in metoda. Začetek prabesedila

Ni le potreba po logični samorazjasnitvi tista, ki duhoslovne znanosti povezuje s filozofijo. Gre predvsem za to, da ti. duhoslovne znanosti same predstavljajo problem za filozofijo: kar je bilo povedano in kar se da povedati o njihovi logični, spoznavnoteoretski utemeljitvi in o razlogih za njihovo znanstveno samostojnost v razmerju do naravoslovnih znanosti, daleč zaostaja za tem, kar duhoslovne znanosti so in kar pomenijo filozofiji.

Ključne besede: hermenevtika, duhoslovne znanosti, filozofija, zgodovinskost, razumevanje

Hans-Georg Gadamer: Truth and Method. The Coming About of the Original Text

The need for logical self-explication is not the only thing that relates human sciences to philosophy. The primary reason for it is that the so-called human sciences themselves represent an issue for philosophy: what has been and can be said about their logical, epistemological foundation and about the reasons for their scientific independence in relation to natural sciences is lagging behind what human sciences are and mean to philosophy.

Key words: hermeneutics, human sciences, philosophy, historicity, understanding

* * *

Paul Ricoeur: Humanistika med znanostjo in umetnostjo

V svojem predavanju imam »humanistiko« za skupek disciplin, katerega jedro tvorijo duhoslovne znanosti – Geisteswissenschaften. Zgodovino oziroma zgodovinopisje pa imam za paradigmatični primer humanistične znanosti, ki se razprostira med dvema poloma znanosti in umetnosti. Na enem koncu imamo postopke, povezane z ravnanjem z arhivi, na drugem pa vrsto besednih izrazov, zaradi katerih je zgodovina del literature. Vmes je dihotomija med razlago in razumevanjem, namreč obseg sredstev, s katerimi zgodovinarji skušajo odgovoriti na vprašanja kot: »Zakaj se je zgodil ta dogodek, zakaj so ti ljudje naredili to in to?« Ta razlagalna sredstva s stavkom *zato* – lingvistično značilnostjo

vseh odgovorov na vprašanje *zakaj?* – ravnajo na različne načine; vemo pa, kako raznolika je lahko raba stavka *zato*. Spoj razlage in razumevanja med poloma dokumentaristike in literature, je dober primer zmesi znanosti in umetnosti v celotnem zgodovinskem procesu.

Ključne besede: humanistika, hermenevtika, umetnost, interpretacija, zgodovina

Paul Ricoeur: Humanities between Science and Art

My lecture takes “Humanities” to be the collection of disciplines, the core of which is the human sciences – *Geisteswissenschaften*. History or historiography on the other hand provides a paradigmatic example of human sciences, which expands between two poles of science and art. On the one side, there are procedures related to archive management, and on the other a number of lexical expressions which make history part of literature. In between there is a dichotomy between interpretation and understanding, *i.e.* a scope of means with which historians attempt to answer the questions such as: “Why has this event taken place, why have these people done this and that? In the *because* sentence, these interpretative means– linguistic feature of all answers to the question *why?* – behave in various ways; it is well-known, however, how numerous and various the usage of the sentence *because* can be. The combination of interpretation and understanding between the poles of documentaries and literature provides an excellent example of the mixture of science and art in the historical process as a whole.

309

Key words: Humanities, Hermeneutics, art, interpretation, history

* * *

Hans-Ulrich Lessing: Hermenevtika v Diltheyevi utemeljitvi duhoslovnih znanosti

V sklopu čedalje intenzivnejšega ukvarjanja z zgodovino hermenevtike v zadnjih letih se kaže Dilthey pogosto kot »klasik« tiste z Gadamerjem inkriminirane tradicionalne hermenevtike, s čimer je postavljen v pozicijo golega predhodnika filozofske hermenevtike oz. hermenevtične filozofije Heidegggra in Gadamerja. Toda ta pogled, ki izhaja v glavnem iz Gadamerjeve koncepcije in se lahko zdi na prvi pogled povsem sprejemljiv, je problematičen in pomeni

po mojem mnenju odločno prikrajšanje Diltheyevega filozofskega dosežka in njegovega prispevka hermenevtičnemu mišljenju.

Ključne besede: Dilthey, hermenevtika, Gadamer, Heidegger, Geisteswissenschaften

Hans-Ulrich Lessing: Hermeneutics in Dilthey's Formation of Human Sciences

Within the context of the more and more intensive research on the history of hermeneutics in recent years, Dilthey more and more often appears as a "classic" of the traditional hermeneutics incriminated by Gadamer, which puts him in the position of a mere predecessor of philosophical hermeneutics viz. hermeneutic philosophy of Heidegger and Gadamer. This view, however, stemming primarily from Gadamer's conception and appearing to be quite acceptable at a first glance, is highly problematic and, in my opinion, contributes to a decisive diminution of Dilthey's philosophical achievement and his contribution to hermeneutic thinking.

310

Key words: Hermeneutics, Gadamer, Dilthey, Heidegger, Geisteswissenschaften

* * *

Dimitri Ginev: K hermenevtično-filozofski zgodovini duhoslovnih ved

Opraviti imamo s tremi zgodovinskimi stopnjami razvitja razmerja med hermenevtiko in humanistiko. Vprašanje, kako so bile te vede uspešne pri konstruiranju svojih "hermenevtičnih identitet" določa vidik moje obravnave. Članek sestoji iz treh delov. Prvi del razvije koncepcijo predzgodovine humanističnih ved. Poglavitni namen je razgrnitev korenin epistemologije semiotične interpretacije v Meierjevi »hermeneutica generalis«. Drugi del je posvečen Boeckhovemu enciklopedičnemu projektu s poudarkom na vlogi hermenevtike pri "kognitivni institucionalizaciji" humanističnih ved. Tretji del na podlagi vpogleda v Mischevo hermenevtično logiko obravnava kontroverzo med interpretativno filozofijo "Geisteswissenschaften" in eksistencialno ontologijo.

Ključne besede: Dilthey, Heidegger, Gadamer, hermenevtika, humanistika

Dimitri Ginev: To Hermeneutic-Philosophical History of the Human Sciences

In this paper I argue that there are three main historical stages in the relationship between philosophical hermeneutics and the human sciences. The question of how these sciences succeed in constructing their “hermeneutic identities” provides the viewpoint of my discussion. The paper consists of three parts. Part I develops a conception of the prehistory of the human sciences. The main aim is to reveal the roots of the epistemology of semiotic interpretation in Meier’s “hermeneutica generalis”. Part II invokes Boeckh’s encyclopedic project in giving accounts of the role hermeneutics has played in the “cognitive institutionalization” of the human sciences. Based on an inquiry into Misch’s hermeneutic logic, Part III discusses the controversy between interpretative philosophy of the “Geisteswissenschaften” and existential ontology.

Key words: Dilthey, Heidegger, Gadamer, Hermeneutics, humanities

* * *

Yvanka B. Raynova: Prispevek Paula Ricoeurja fenomenološki hermenevtiki evropske zgodovine in evropskih vrednot**311**

Naloga pričujočega prispevka je, prvič, rekonstrukcija Ricoeurjevega večstranskega pristopa k evropski problematiki prek analize njegovega razvoja od Ricoeurjeve zgodnje do pozne faze pisanja. Drugič, izpostavitve specifičnosti in izvirnosti Ricoeurjevih pogledov s poudarkom na razlikah glede Husserlove fenomenologije in filozofije zgodovine; in tretjič, obravnava pojmovnega prispevka Ricoeurjevega hermenevtičnega pristopa in možnosti njegovih aplikacij glede rekonstrukcije evropskega spomina in izgradnje nove vrste kulturne, družbene in politične skupnosti.

Gljučne besede: Ricoeur, hermenevtika, Evropa, zgodovina, svet.

Yvanka B. Raynova: Paul Ricoeur’s Contribution To A Phenomenological Hermeneutics of the European History and Values

The following article aims, firstly, to offer a reconstruction of Ricoeur’s multifarious approach to the European problematic by analyzing its development from his early to his late writings; secondly, to emphasize the specific and the originality of Ricoeur’s views by pointing out their difference to Husserl’s

phenomenology and philosophy of history; and, thirdly, to discuss the conceptual contribution of Ricoeur's hermeneutical approach and its application possibilities to the reconstruction of the European memory and the building of a new kind of cultural, social, and political community.

Key words: Ricoeur, Hermeneutics, Europe, history, world

* * *

Dean Komel: Sodobnost: filozofsko vprašanje ali vprašanje filozofije

Eden od osnovnih vzgibov razvitja filozofije v 20. stoletju je bil nedvomno poskus hermenevtične utemeljitve *Geisteswissenschaften* pri Wilhelmu Diltheyu, ki se je pri Heideggru zaokrenil v smer hermenevtičnega zasnovanja filozofije same in naposled doprinesel k uvidu, da znotraj filozofije ni več kaj začenjati, ter da je pristni kraj mišljenja treba določiti *onkraj filozofije*. Vendar pa se mišljenje, ki stopa čez *filozofijo* v hkratnem sestopanju pod njo, nahaja *na poti vmes*, v neki *vmesnosti*, ki zase terja svoje razumevanje. Tako *razumevanje* predvsem zaznamuje »ukvarjanje s *hermenevtiko*«, ki se je v prejšnjem stoletju vsekakor pomenljivo preobrazila v *filozofsko hermenevtiko*. Kaj zaobsega ta oznaka izvemo šele, ko sežemo do tistega, kar naj bi bilo v njemu dosegu: *sodobnost kot godišče filozofske hermenevtike*.

Ključne besede: hermenevtika, humanistika, sodobnost, Hegel, čas

Dean Komel: Philosophical Question or the Question of Philosophy

One of the basic incentives of the development of philosophy in the 20th century was undoubtedly the attempt at hermeneutic grounding of *Geisteswissenschaften* in Wilhelm Dilthey, which, in Heidegger, took the course of hermeneutic formation of philosophy itself and eventually led to the insight that there is nothing to begin with within philosophy and that the genuine place of thinking should be determined *from without philosophy*. However, thinking which transcends *philosophy* and descends under it at the same time finds itself *on the way in between*, in a certain *midst*, which calls for an understanding proper only to itself. Such *understanding* primarily determines "dealing with hermeneutics", which in the previous century tellingly transformed into *philosophical her-*

meneutics. What this designation actually embraces can only be realized after we have reached that which was in its grasp: *contemporaneity as the going-on of philosophical hermeneutics*.

Key words: Hermeneutics, Humanities, contemporaneity, Hegel, time

* * *

Günter Figal: Kant in filozofska hermenevika

Interpretacija je pogojena s tistim, kar potrebuje interpretacijo. V tej pogojenosti mu pripada, kar pomeni: obstaja le z njegovim vznikom. Izvirnost deli s tistim, kar potrebuje interpretacijo in v tem je kot umetnost kakor narava: posredovanje izvirnega in izvorno posredovanje v enem. Iz tega križanja govori hermenevtična svoboda. S Kantom jo je v njenem bistvu moč dojeti bolje kot brez njega – toda le, če Kantu sledimo tam, kjer stopi preko nehermenevtičnih določitev svoje filozofije.

Gljučne besede: Kant, hermenevtika, interpretacija, estetika, svoboda

313

Günter Figal: Kant and Philosophical Hermeneutics

The interpretation is conditioned by what is in need of an interpretation. It is in this conditioning that interpretation belongs to it, sharing originality with that which is in need of interpretation, and in this sense it is, as at, like nature: the mediation of the original and an original mediation in one. From this crossbreed speaks hermeneutic freedom. It is more easily graspable in its essence with Kant than without him – however, only if we follow Kant where he steps over the non-hermeneutic determinations of his philosophy.

Key words: Kant, Hermeneutics, interpretation, aesthetics, freedom

* * *

Mario Ruggenini: Komunikacija. Kaj se reče in kaj se ne pusti reči

Komunikacija je igra, ki se odvija v času. Med mogočim in nemogočim. Resna in neizprosna je kot vsaka igra, ki igralce tako prevzame in poveže, da se že

zdi, da jih ne bo več izpustila iz svojega objema: igra ne mara prekinitev in zahteva izpolnitev. Katera pa je, če sploh obstaja, izpolnitev komunikacije? Komunikacija je nepredvidljiva kot vse kar, ko se nam zgodi, doživljamo kot dogodek. Protagonisti so v komunikacijo ujeti, še preden si lahko delajo utvare, da vodijo igro, ki jih vključuje v skrivnost skupne usode in ob tem še vedno ostaja, celo ko je videti uspešna, pravzaprav dvomljiva, nepričakovana, vznemirljiva, ker lahko naenkrat uide našemu predvidevanju. Prav tako kot nemogoče, ki naenkrat postane mogoče. A obenem tudi kot mogoče, ki je vselej izpostavljeno tveganju, da postane nemogoče.

Ključne besede: komunikacija, hermenevtika, medčloveškost, interpretacija, igra

* * *

Mario Ruggenini: Communication. What Is Said and What Defies Articulation

314

Communication is a play set in time: between the possible and the impossible. It is as serious and relentless as any play, which overwhelms and connects the actors so utterly that it almost seems as if they can no longer escape its embrace: the play defies interruptions and demands fulfillment. And what is, if at all, this fulfillment of communication? Communication is just as unpredictable as anything we experience as an event. The protagonists are caught in communication before they may embrace the illusion that it's them who are in control of the play, which makes them part of the secret of common fate, while at the same time, even when it seems successful, it remains doubtful, unexpected and thrilling exactly because of its illusive nature. Just like the impossible that suddenly becomes possible. And likewise as the possible that always looms on the verge of becoming the impossible.

Key words: communication, language, inter-humanity, Hermeneutics, play

* * *

Richard Rorty: Analitična filozofija in filozofija preobrazbe

Pogosto se govori o »krizi« na humanističnih oddelkih ameriških univerz. Vendar imajo ljudje, ki to govorijo, v mislih prekomerno politično korektnost, ki jo še lahko zasledimo na ameriških oddelkih za književnost. Oddelki za

filozofijo v Združenih državah so imeli svojo zadnjo krizo v štiridesetih in petdesetih – v obdobju, ko je analitična filozofija dovršila svoj prevzem. Od takrat se ni zgodil noben dramatičen generacijski preobrat, razen nenadnega vznika feministične filozofije kot novega področja specilizacije v sedemdesetih letih. Posledice radikalizma so sicer imele velik vpliv na matrice številnih drugih disciplin na univerzi, toda ameriško filozofijo so pustile večinoma nedotaknjeno. Veliko analitičnih filozofov je bilo politično aktivnih, toda zaradi te aktivnosti niso spreminjali svoje profesionalne samopodobe ali svojih bralnih navad.

Ključne besede: analitična filozofija, humanistika, univerza, kontinentalna filozofija, hermenevtika

Richard Rorty: Analytical Philosophy and Transformative Philosophy

There is often said to be a “crisis” in the humanities departments of American universities. But people who say this usually have in mind the excessive political correctness which is still sometimes found in US departments of literature. American philosophy departments had their last crisis back in the 1940’s and 1950’s—the period during which analytic philosophy accomplished its takeover. There has been no dramatic generational shift since then, except for the sudden emergence, in the 70’s, of feminist philosophy as a new area of specialization. Whereas the aftermath of the radicalism of the 60’s had a profound impact on several disciplinary matrices elsewhere in the university, it left American philosophy largely unaffected. Many analytic philosophers were politically active, but this activity usually did not lead them to change either their professional self-images or their reading habits

Key words: analytic philosophy, humanities, university, continental philosophy, hermeneutics

* * *

Rok Svetlič: Pravna hermenevtika Ronalda Dworkina in nezapisana »polovica« prava

Dworkinova pravna filozofija je sestavljena iz dveh delov: iz konceptualnega in normativnega. V tem sestavku bomo predstavil temeljne poteze koncep-

tualnega dela, ki obsega specifični nauk o interpretaciji pravih besedil. Glavni teoretski sogovornik Dworkinu je pravni pozitivizem, ki ga podvrže fundamentalni kritiki. Za razliko od najbolj razširjenega zavračanja pozitivizma, ki mu očita izločitev morale iz interesa pravne znanosti, je Dworkinov napad povsem teoretski.

Ugotavlja, da pozitivizem ni sposoben spoštovati svojih lastnih zahtev. Kot alternativo Dworkin osnuje posebno vrsto interpretacije, ki gradi na spoznanju, da pravna besedila ne morejo vsebovati celotne pomenskosti, ki je potrebna za uporabo prava. Zapisani »polovici« prava je treba vselej dodati nezapisano »polovico«. Instrumenti interpretacije, ki jih vpelje pa skrbijo, da je dodana pomenskost izbrana pravilno. To zagotavlja, da zavrnitev objektivističnih metod v pravu ne vodi v hermenevtični relativizem.

Ključne besede: R. Dworkin, hermenevtika, filozofija prava, pravni pozitivizem

Rok Svetlič: Legal Hermeneutics of Ronald Dworkin and the Unwritten »Half« of the Law

316

Dworkin's philosophy of law consists of two parts: conceptual and normative. The article attempts to bring forth the basic gestures of the conceptual part, aiming at a specific doctrine on the interpretation of legal texts. The chief addressee of Dworkin is legal positivism, which falls under severe critical examination. In contrast to the widely spread rejection of positivism, which reproaches it for its exclusion of morals from the interest of legal science, Dworkin's assault is purely theoretical.

He argues that positivism is incapable of taking account of its own pretensions. As an alternative, Dworkin establishes a special kind of interpretation starting from the basic premise that legal texts cannot comprise the whole meaning necessary for legal application. The written "half" of the law is always accompanied by its unwritten "half". The instruments of interpretation introduced, however, procure the correct choice of the added meaning. This eventually provides the rejection of objectivist methods with a successful avoidance of hermeneutic relativism.

Key words: R. Dworkin, Hermeneutics, philosophy of law, legal positivism

Charles Taylor: Dve teoriji modernosti

Pričujoči prispevek izpostavlja razliko med dvema nasprotujočima si teorijama modernosti: *kulturno* in *akulturno* teorijo. Prva pripoznava, da moderna znanost in tehnologija kakor tudi moderna družbena organizacija temeljijo na določenih sklopih vrednot. Slednja – prevladujoča – prikazuje proces zatona tradicionalne družbe in njeno nadomestitev z nevtralnimi, »naravnimi« redom. Tako naj bi bil moralni individualizem denimo naravni način obnašanja po sesutju mitov in zablod antičnih časov. Avtor izpostavlja iluzornost domnev te teorije in njenih negativnih učinkov in predlaga bolj raznoliko, pluralistično pojmovanje modernosti v različnih predelih sveta.

Ključne besede: modernost, kultura, individualizem, morala

Charles Taylor: Two Theories of Modernity

This article distinguishes two opposed theories of modernity : the *cultural* and the *acultural* theory. The former admits that modern science and technology as well as modern social organization are based on determined set of values. The latter – which is the dominant one – pictures the process of the demise of traditional society and its replacement by a neutral, "natural" order. Thus, modern individualism, for example, is assumed to be a natural way to behave once the myth and error of the ancient times have been dissipated. The author points out the illusory assumptions of this theory and its negative effects, suggesting notably a more diverse, pluralistic conception of modernity in the different parts of the world.

Keywords: modernity, culture, individualism, morals

* * *

Ugo Vlaisavljević: Komunistična politika, družboslovje in humanistika

Domneva, da lahko univerza pripomore k »tranziciji« – v družbenih, političnih in gospodarskih procesih, ki potekajo izven nje – v našem razumevanju aktualnih družbenih razmer ponavadi vzpostavlja to institucijo kot trdno, če že ne nepremakljivo oporo pomembnih sprememb. To ne pomeni, da se ne bi morala tudi univerza sama podvreči dinamiki tranzicije. Vodstvo sarajevske univerze,

tako kot vseh drugih v regiji, se docela zaveda potrebe po reformi visokega izobraževanja in se ukvarja z njo. Toda zdi se, da je v zavesti reformatorev zasidran določen model univerze, ki že vnaprej omejuje domet reform in preprečuje takšno preobrazbo univerze, v kateri bi ta lahko postala pomembna institucija demokratične družbe. Nesprejemljivosti tega modela ne moremo dojeti, če se ne ozremo nazaj v zgodovino, saj je plod ideologije prejšnjega režima, natančneje rečeno: njegove politične epistemologije. Gre za ideološko interpretacijo vednosti in znanosti na temelju razdelitve človeške realnosti na področje teorije in področje prakse, pri čemer je imela slednja absolutno prvenstvo pred prvo.

Ključne besede: ideologija, humanistika, komunizem, skupnost, vednost

Ugo Vlaisavljević: Communist Politics, Social Sciences and Humanities

318

The social sciences and humanities have still to acquire their proper social form in post-Communist societies. When a pure theoretical, 'impractical', 'sterile' school practice is publicly misrepresented as an exemplary social practice of open debate and questioning, then the path is established for a pseudo-scientific ideology. This kind of ideology becomes dominant from the moment that an 'internal socialisation' within communities of scholars is mistaken for an 'external socialisation' in political forums. It is true that even today the first and basic socialization of university teachers in the social sciences and humanities takes place in political institutions of the state. Their belief in the practical character of their knowledge, confirmed by their fascinating experience of communicative practices in these institutions, gives them an illusion of participating in a genuine community. The curious fact that scholars themselves have brought the dominant political ideology into the field of their knowledge and expertise is to be explained by this lack of independent communicative practice. The true democratisation of post-Communist regimes requires the profound transformation of both the school-like practice of universities and the pseudo-scientific practice of political forums. Only a re-socialisation of all of the institutions inhabited by the social sciences and humanities will bring to an end 'scientific ideologies'.

Keywords: ideology, humanities, communism, community, knowledge

* * *

Mario Kopic: Vprašanje hermenevtike politike

Avtor v tekstu zagovarja tezo, da danes ni več možna filozofska utemeljitev politike, kot je bila možna v dobi velike metafizike. Politična hermenevtika se mora danes zadovoljiti zgolj s hipotetično rekonstrukcijo porekla današnjega (političnega) stanja sveta kakor tudi s kritično analizo njegovih apokaliptičnih dimenzij.

Ključne besede: filozofija, politika, politična hermenevtika, hipotetična rekonstrukcija

Marion Kopic. The Question of the Political Hermeneutics

The author provides arguments for the thesis that today the philosophical grounding of politics is no longer possible, as was the case in the age of great metaphysics. Political hermeneutics is today expected to be satisfied with solely a hypothetical reconstruction of the origin of the present (political) situation as well as with a critical analysis of its apocalyptic dimensions.

Key words: philosophy, politics, political hermeneutics, hypothetical reconstruction

319

* * *

Jožef Muhovič: O duhovnem in telesnem v umetnosti. Pet etud o psihosomati (postmodernega) umetniškega prakticiranja

Razprava je koncipirana kot sosednje petih refleksivnih etud, ki nosijo naslednje opisne naslove: 1. Matrix reloaded?, 2. Modalitete telesnosti, 3. Arte-factum, 4. Trubadurski efekt in njegove konsekvence in 5. Telesnost umetnosti in humanistične vede. Avtor si v etudah prizadeva identificirati karakteristična – pa tudi nevralgična – dejstva, ki konstituirajo fenomenalno matrico postmoderne umetnosti, ta dejstva nato prepoznati kot refleksivne naloge in v procesu njihovega preiskovanja priti na sled morebitni simptomatiki. Kot problematizacije dejstev, ki po Wittgensteinu sodijo v nalogo, ne v rešitev, se etude gibljejo na neki razmeroma generalizirani ravni. V načinu njihove konceptualne nastavitve pa se izrisujejo tudi izhodišča za povsem konkretno obravnavo dogajanj v postmoderni umetnosti in seveda avtorjeva nedvoumna stališča do teh dogajanj. Skratka: svojo nalogo vidi avtor po eni strani kot vajo v postavljanju vprašanj o

dejstvih, ki jih naplavlja umetnostna realnost našega časa, po drugi pa kot vajo v artikuliranju inicialnih konceptualnih matric za iskanje odgovorov na ta vprašanja.

Ključne besede: umetnost, duhovnost, telesnost, artefakt, humanistika

Jožef Muhovič: Concerning the Spiritual and the Corporeal in Art. Five Etudes on the Psychosomatics of (Postmodern) Artistic Practice

The discussion is conceived as a sequence of five reflective studies carrying the following descriptive titles: 1. Matrix Reloaded, 2. Modalities of Corporeality, 3. Arte-Factum, 4. The Troubadour Effect and its Consequences, and 5. The Corporeality of Art and the Humanities. In the studies, the author attempts to identify the characteristic – as well as neuralgic – facts constituting the phenomenal matrix of postmodern art, recognize these facts as reflective tasks and, during the process of their investigation, detect its possible symptoms. The studies move on a relatively generalized level, problematizing those facts which, according to Wittgenstein, form part of the task and not the solution. The method of their conceptual placement also reveals starting points for the concrete treatment of events in postmodern art and, of course, the author's unambiguous views towards these events. Briefly: the author sees his task on the one side as an exercise in raising questions on facts accumulated by the artistic reality of our time, and on the other as an exercise in the articulation of initial conceptual matrixes for finding answers to these questions.

Key words: fine arts, spirituality, corporeality, artefact, secondary discourse, humanities.

* * *

Leon Stefanija: Izhodišča hermenevtike glasbe: štirje pogledi

Članek prinaša štiri poglede na hermenevtiko glasbe, ki so osredotočeni na 1) vzpostavlanje hermenevtičnega obzorja, 2) zgodovinske umestitve hermenevtike glasbe, 3) teoretsko razmejitev glasbene povednosti v muzikologiji in 4) spoznavoslovne razmejitve glasbene povednosti. Osrednja pozornost pri vseh štirih pogledih je naravnana k vprašanju: katere epistemološke ravni kaže

upoštevati, ko govorimo o hermenevtiki glasbe kot muzikološkem pojmu v najširšem smislu?

Različne fasete, ki tvorijo hermenevtiko glasbe, zato narekujejo za glavni cilj prispevka: očrtati meje med hermenevtiko kot teoretskim sistemom, ki temelji na metodah vzporejanja glasbenega stavka z “zunajglasbenimi” pojavi, in hermenevtiko kot “kulturno institucijo” ali pragmatičnim pristopom, ki poleg spoznavoslovnih prednosti prinaša tudi vrsto pasti.

Ključni pojmi: hermenevtika glasbe, raziskovanja glasbe, semiologija/semiotika glasbe, interpretacija

Leon Stefanija: Starting Points of Musical Hermeneutics: Four Views

Four different sketches of musical hermeneutics are given, focused respectively on 1) the formation of the hermeneutical horizon, 2) historical framings of the musical hermeneutics, 3) theoretical division of the musical meaning within musicology, and 4) epistemological layering of the musical narrativity. The main focus of the four sketches is to discuss single issues arising from the following question: which levels of epistemology should be considered to define hermeneutics of music as a musicological (or music-theoretical) term.

321

Because of the various facets involved, the main aim of this article is to sketch the boundaries between hermeneutics as a theoretical system founded on comparative methods (methods of drawing analogies between music and other phenomena) and hermeneutics as the “cultural institution”, or a pragmatic approach, bringing about not only epistemological advantages but also a number of issues.

Key words: hermeneutics of music, methodology of music research, music analysis, semiotics of music, interpretation

* * *

Mateja Kurir: Razumevanje arhitekture v hermenevtični filozofiji

Arhitektura se kot večšina in kasneje kot lepa umetnost od antike naprej vpisuje v polje filozofskega raziskovanja. Namen članka je prikazati razumevanje arhi-

tekture v sklopu hermenevtične filozofije s prikazom mišljenja njenih treh velikih mislecev: Heideggra, Gadamerja in Vattima, ki bodo na področje arhitekture stopali z ontološkega in z estetskega vidika. Heidegger tako arhitekturo razume kot temeljno potezo biti, Gadamerju je najodličnejša umetnostna forma, kjer je tudi oblika presežena z vsebino, Vattimo pa poda tri vidike arhitekture v postmodernejši dobi, ki jih poveže s simultanostjo, simulakri in vprašanjem ornamentalnosti.

Ključne besede: arhitektura, prebivanje, bit, umetnost, resnica, estetika

Mateja Kurir: The Understanding of Architecture in Hermeneutic Philosophy

Architecture as a skill, and later as a form of fine art, has been included in the field of philosophical research since Antiquity. The purpose of this article is to present the understanding of architecture within the field of hermeneutic philosophy by describing the ideas of three great hermeneutic philosophers: Heidegger, Gadamer and Vattimo, who approach architecture from the ontological and aesthetic point of view. Heidegger interprets architecture as a fundamental trait of existence; Gadamer values it as the artistic form *par excellence*, with the form surpassed by the contents, too; and Vattimo discusses three possible ways of perceiving architecture in the postmodern society, related to simultaneity, simulacra and the question of ornamentality.

Keywords: architecture, dwelling, existence, art, truth, aesthetics

* * *

Andrina Tonkli Komel: Pomisleki o zgodovini filozofije (Ob robu Realejeve Zgodovine antične filozofije)

Vsako filozofiranje ni filozofija, kot tudi vse, kar je mimo, ni zgodovina. Kdaj se potem začne prva in kdaj druga; kje prideta skupaj. Nekaj tovrstnih vprašanj, kakor so se vsiljevala branju slovenskega prevoda Realejeve *Zgodovine antične filozofije*.

Ključne besede: zgodovina filozofije, zgodovina, antična filozofija, Reale, interpretacija

**Andrina Tonkli Komel: Second Thoughts about History
of Philosophy
(On the Margins of Reale's *A History of Ancient Philosophy*)**

Not every philosophizing is philosophy; just as not all things past are history. When then does the one or the other begin? What is their meeting point? This article offers a couple of such questions, which intruded the reading of the Slovene translation of Reale's *A History of Ancient Philosophy*.

Key words: history of philosophy, history, ancient philosophy, Reale, interpretation

Izvečke prevedel v angleščino in pregledal Janko Lozar.

ADDRESSES OF THE CONTRIBUTORS**Prof. Dr. Hans Ulrich Lessing**

Institute of Philosophy
Faculty of Philosophy, Education and Journalism
Universitätsstraße 150
RUB
44801 Bochum

Prof. Dr. Dimitri Ginev

Centre for Cultural Studies
St. Kliment Ohridski University of Sofia
15 Tzar Osvoboditel Blvd.
1000 Sofia
Bulgaria

Prof. Dr. Yvanka B. Raynova

Institute for Axiology
Doktorberg 23 E-2
2391 Kaltenleutgeben
Austria

Prof. Dr. Dean Komel

Department of Philosophy
Faculty of Arts
University of Ljubljana
Askerčeva 2
1000 Ljubljana
Slovenia

Dr. Rok Svetlič

Department of Philosophy
Faculty of Arts
University of Ljubljana
Askerčeva 2
1000 Ljubljana
Slovenia

Prof. Dr. Günter Figal

Department of Philosophy
Faculty of Humanities
University of Freiburg
Werthmannplatz 3
79085 Freiburg
Germany

Prof. Dr. Richard Rorty

Department of Comparative Literature
Stanford University.
Pigott Hall, Bldg 260
CA 94305-2031, Stanford
USA

Prof. Dr. Mario Ruggenini

Department of Philosophy and Theory of Science
Palazzo Nani Mocenigo (già Barbarigo),
Università Ca' Foscari
Dorsoduro 960
30123 Venezia
Italy

325

Prof. Dr. Charles Taylor

Department of Philosophy
Faculty of Arts
McGill University
855 Sherbrooke Street West,
Montreal, H3A 2T7
Quebec

Prof. Dr. Ugo Vlaisavljević

Department of Philosophy
Faculty of philosophy
University of Sarajevo
Franje Račkog 1
Sarajevo
Bosnia and Herzegovina

Prof. Dr. Carmen Cozma

“Al. I. Cuza” University of Iasi
Romania
Mario Kopic
Od gaja 8
20000 Dubrovnik
Croatia

Prof. Dr. Jožef Muhovič

Academy of Fine Arts,
University of Ljubljana
Erjavčeva 23
1000 Ljubljana
Slovenia

Mateja Kurir

Department of Philosophy
Faculty of Arts
University of Ljubljana
Aškerčeva 2
1000 Ljubljana
Slovenia

326**Prof. Dr. Leon Stefanija**

Department of Musicology
Faculty of Arts
University of Ljubljana
Askerčeva 2
1000 Ljubljana
Slovenia

Prof. Dr. Andrina Tonkli-Komel

Research Institute
University of Primorska
Garibaldijeva 1
6000 Koper
Slovenia

NAVODILA AVTORICAM IN AVTORJEM

Prispevke sprejemamo na uredništvu. Rokopisov ne vračamo.

Prispevke oddajte v tipkopisu in na disketi.

K prispevku priložite povzetek v jeziku izvirnika in v angleščini (do 200 besed in pet ključnih besed).

Prispevki naj ne presegajo treh avtorskih pol.

Naslove knjig, revij in tujih besed pišite *ležeče*. Za naslove člankov se uporabljajo narekovaji.

Opombe se tiskajo pod črto, bibliografske reference, če je mogoče, v besedilu (priimek avtorja, letnica, stran).

Na koncu prispevka posebej priložite bibliografijo citiranih virov (urejeno po abecednem redu).

Avtorica /avtor po potrebi opravi korekturo svojega prispevka.

INSTRUCTIONS FOR AUTHORS:

Manuscripts should be addressed to the Editorial Office. Manuscripts shall not be returned. **327**

Contributions should be sent in typewriting and on a floppy disc (3.5«).

Authors should enclose an abstract in the language of the original and in English (up to 200 words and five key words).

The titles of books, magazines and foreign words should be written in *Italics*. Use double quotations marks for titles of articles.

Notes should be written on the page bottom and bibliographical references, if possible, within the text (author's name, year of publication, page).

A special list of bibliographical references should be enclosed at the end of the contribution (in alphabetical order).

If need be, authors do the proof-reading of their texts.



KOLOFON
(Prinese g. Demšar)